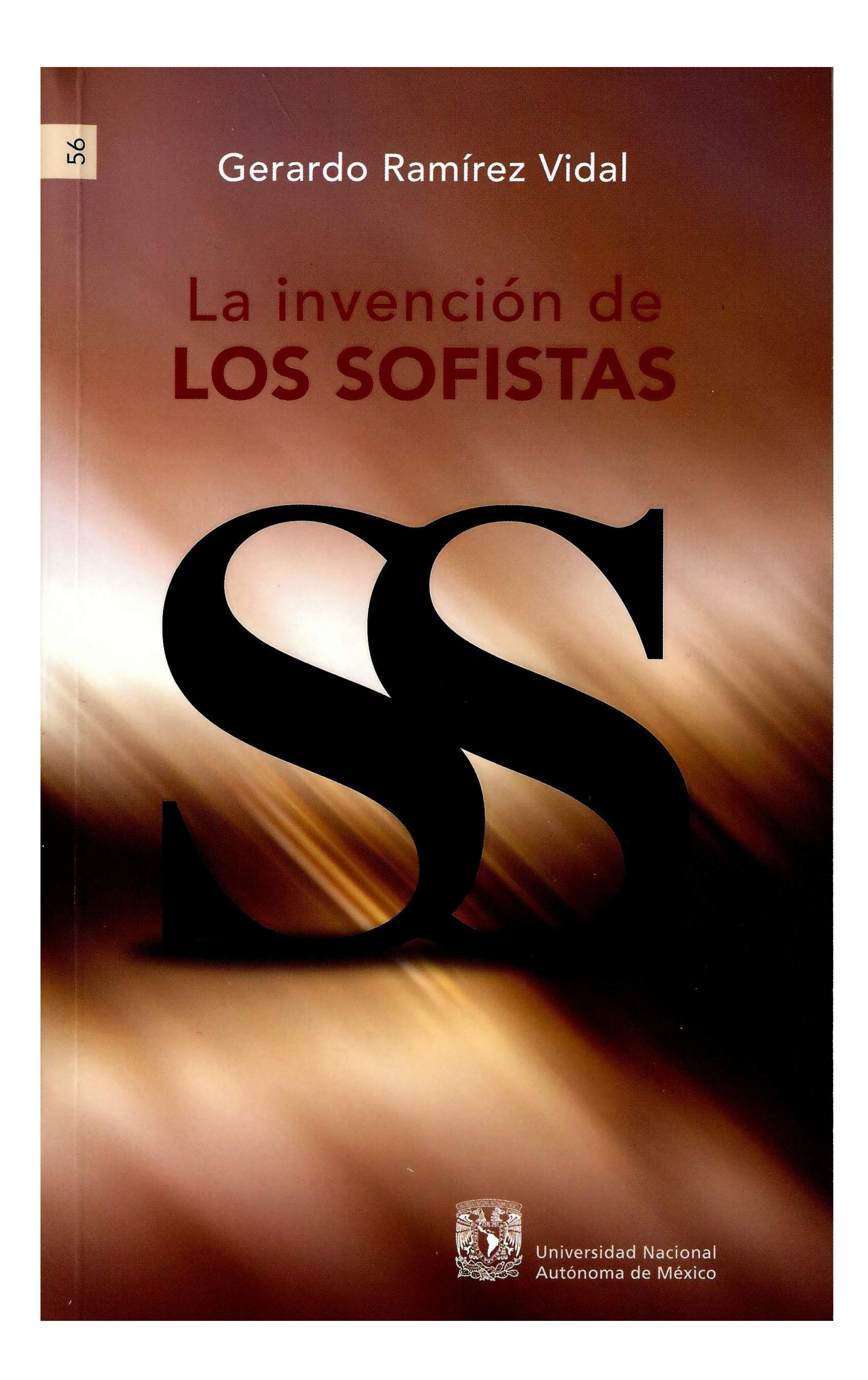

56
Gerardo Ramírez Vidal
La invención de
LOS SOFISTAS
SS
Universidad Nacional
Autónoma de México



LA INVENCIÓN DE LOS SOFISTAS






Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 56

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS



Gerardo Ramírez Vidal

LA INVENCIÓN DE LOS SOFISTAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 2016



Primera edición: 2016
Fecha de término de edición: 7 de noviembre del 2016

Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva
www.iifilologicas.unam.mx
Departamento de publicaciones del IIFL
Tel. 5622 7347, fax 5622 7349

ISBN: 978-607-02-8565-3

Impreso y hecho en México

A Paola Vianello, sofista y humanista,
maestra del *logos*, *in memoriam.*

A Livio Rossetti, infatigable iluminador
de senderos, creador de encrucijadas.









PRESENTACIÓN[1]

En 1981 Kerferd escribía: "Se puede considerar que casi todos los aspectos de la actividad del hombre, todas las ciencias sociales constituyeron el objeto constante del debate sofístico, y en muchos casos por vez primera en la historia del hombre: a menudo los modernos especialistas de diversas ramas de la sociología lo reconocen mejor que los estudiosos que se ocupan directamente de la antigüedad clásica" (1988, p. 222), y Schiappa afirmaba en 1991a (p. 3): "Son tantos los temas que se encuentran en controversia que es difícil incluso empezar a describir quiénes fueron los sofistas y aún más discutir el contenido y significado de su obra".

Así, casi todo lo humano es objeto de indagación de los sofistas, y todo ello es tan debatido que, paradójicamente, resulta imposible lograr saber no sólo si los sofistas fueron verdaderos filósofos, sino incluso poder identificarlos. Esta imposibilidad se debe, en gran medida, a que los estudiosos insisten una y otra vez, como Sísifo, en subir por diferentes caminos a la misma cima, cuando lo que se tiene que hacer es desistir de los infructuosos intentos que hasta ahora se han hecho. En realidad se trata de falsos problemas, creados y recreados por el intelecto. El origen de esa aporía radica en que, básicamente, los caminos que se han seguido parten inevitablemente de Platón y de los filósofos de la Academia, y en consecuencia los estudiosos están condicionados de una u otra manera por el

[1] Quiero expresar mi agradecimiento al licenciado Marco Mancera Alba, por su lectura cuidadosa del texto y sus sugerencias que me permitieron mejorar esta obra.

fundador de la escuela, pues miran a los sofistas siempre desde la óptica de aquel filósofo, ya sea a favor o en contra.

Debido a esa dependencia, los estudios sobre la sofística presentan, en general, graves limitaciones. Por ejemplo, se puede observar que se sigue abordando la sofística como si fuera una escuela de pensamiento, aunque ya se ha señalado repetidamente que eso es erróneo, o bien se aborda sólo a los grandes sofistas de la época de Pericles (olvidándose de otros, aun cuando no se ha logrado establecer siquiera quiénes pueden serlo), como adversarios de Platón y a menudo como si hubieran sido sus contemporáneos.

Cualquiera de los dos caminos que se han seguido en defensa de los sofistas (el de asociación y el de disociación, cf. *infra*, pp. 204-205), parte de las mismas nociones e imágenes inventadas por el propio Platón. Pero lo más grave es que se sigue pensando que esa escuela de pensamiento humanístico, antitradicionalista, crítico, abierto, etcétera, realmente existió.

Si estamos de acuerdo en el hecho de que los sofistas y la sofística fueron una genial invención platónica,[2] será necesario entonces tomar un camino diferente a los hasta ahora recorridos, cortar de tajo con los estudios anteriores y dejar de intentar subir una y otra vez la piedra a la cima, a sabiendas de que es un esfuerzo enteramente inútil. En otras palabras, se debe simplemente eliminar a los sofistas de la historia de la filosofía (ya que cualquiera puede ser sofista) y a la sofística como una escuela de pensamiento, es decir, considerarla inexistente o como una invención, aunque ello no impide que 'sofística' pueda emplearse, entre otras cosas, para designar un modo de pensamiento y de razonamiento, sin referencia

[2] Recientemente H. Tell (2011, p. 264) empieza su capítulo diciendo: "El primer argumento es que los sofistas, como nosotros los conocemos, son un diseño platónico ['a Platonic design']; que nunca existió en la antigüedad un grupo de personas que hubieran sido conocidos de manera consistente como sofistas", de manera que Platón creó una genealogía intelectual de sofistas, pero Tell no pone en duda que existieran de manera individual. Un grave error, a mi juicio.

a ningún personaje en particular. Como se podrá demostrar, esta operación se encuentra más en consonancia histórica no sólo con los datos a disposición de época clásica, sino incluso con algunos presupuestos de los estudios que hasta ahora se han llevado a cabo y que, en general, niegan la existencia de una "escuela" llamada *sofística*.

Sin embargo, para demostrar la inexistencia histórica de ese grupo de sofistas será necesario reexaminar los diversos empleos de los términos derivados de la raíz **soph-* desde Homero hasta la época clásica, en particular en Platón y sus contemporáneos, época en la que se gestaron cambios en los empleos de ese grupo de palabras, observando adicionalmente cómo se utilizaron en época posterior. La indagación permitirá entender el fenómeno semántico en su contexto cultural y proponer una explicación alternativa a la concepción moderna de sello platónico sobre los sofistas y la sofística, que consiste en considerar la existencia de escuelas diversas tanto en el siglo V como en el IV. Tales escuelas fueron producto de un cambio de mentalidad o visión del mundo que permeó en diversa medida las prácticas culturales en las diferentes regiones de Grecia. Podría designarse esta nueva época como *humanismo*, por la importancia que adquirieron el ciudadano y sus circunstancias durante los siglos V y IV a. C., aunque no desaparecieron las indagaciones naturalísticas.

Para llevar a cabo la tarea anerior, he dividido el contenido del presente volumen en tres partes, además de la introducción, en la cual se expone el estado de la cuestión de los estudios sobre el movimiento sofístico que, aunque esquemático, permite entender y valorar algunos aspectos del fenómeno cultural de recuperación, además de brindarnos la opotunidad de plantear el problema con otros criterios.

En la primera parte se presenta una antología comentada de pasajes que contienen el término σοφός y sus derivados y compuestos que aparecen en la literatura griega hasta el siglo IV, en tres capítulos. El primero abarca de Homero a Heráclito. Los pasajes se han ordenado por género y autor, en orden



cronológico. Se parte de la épica homérica y de la poesía didáctica de Hesíodo, donde sólo se registran dos casos interesantes. Luego se hace una selección de pasajes de la poesía lírica, de Alcmán a Píndaro y, por último, se abordan los pasajes de los pensadores arcaicos. Los capítulos segundo y tercero contienen los testimonios seleccionados tanto de la tragedia y la comedia como de la prosa ática (de los siglos V y IV), sin incluir a las escuelas de Gorgias y de Sócrates, que son objeto de la segunda parte. Como no es necesario analizar aquí las numerosas ocurrencias de los términos simples (σοφός y σοφία), se ha hecho una selección aleatoria, aunque se abordan también algunos casos que los filólogos modernos han estudiado de manera recurrente. Cada pasaje en griego y en traducción va acompañado en nota por la edición de donde se ha tomado y, en muchos casos, un estudio básico que ha servido de apoyo; sigue un comentario en que se intenta describir el uso general de las palabras y los matices específicos en el pasaje estudiado. En cambio, se comentan todos los pasajes en que aparecen las palabras φιλόσοφος y σοφιστής, pues su número es reducido. Se observa en su conjunto lo que podrá llamarse *correspondencia semántica* entre las diversas palabras de la raíz **soph-*.

La segunda parte, la más amplia de las tres, consta de tres capítulos. El primero aborda lo que aquí hemos llamado *el quiebre semántico,* entendido como rompimiento y cambio. Ahí se explica la etimología de los términos compuestos objeto de análisis y la transformación de sentido que sufrieron en las escuelas de Gorgias y de Platón. El segundo y tercer capítulos muestran los diferentes empleos de ese grupo de palabras en la escuela de Gorgias (en particular Isócrates) y en la de Sócrates (en particular Platón), ambas dedicadas a la formación política. El número de casos es tan alto que una revisión completa hubiera sido demasiado amplia y, en buena medida, innecesaria. Por ello también se ha recurrido a una selección aleatoria, aunque también se consideraron los casos que más han llamado la atención de lo estudiosos. Lo anterior permitió, a mi juicio, observar con detenimiento lo que he llamado

el quiebre semántico, pues los empleos de Platón y, en menor medida, de Isócrates, permiten estudiar cómo se rompió la correspondencia semántica y se verificó un cambio en las connotaciones de las palabras objeto de indagación, en particular σοφιστής, además de la invención y los empleos de la palabra σοφιστική. Al final de esta parte se incluye un apéndice sobre el sofista Sócrates.

La tercera parte se divide en tres capítulos. En los dos primeros se estudian los empleos aristotélicos y los posteriores al siglo IV. También en este caso, el estudio es selectivo, aunque esto no se debió a la abundancia de ejemplos, sino a que el interés ya no fue estudiar el fenómeno semántico, sino observar de manera general el desarrollo que σοφιστής y las demás palabras tuvieron en época posterior. Debido a esto mismo, se han elegido muy pocos ejemplos posteriores al siglo IV. Las palabras del grupo **soph-* (en particular σοφιστής y φιλόσοφος) siguieron empleándose profusamente en épocas posclásicas. Pero no se han indagado los nuevos cambios ni el predominio de un sentido sobre el otro; ésta es una tarea por hacerse. Se presenta una descripción sumamente general de la fortuna de los significados que habían adquirido con Platón e Isócrates, con el fin de mostrar que los sentidos de *paideia* discursiva, de maestro de política y de orador se impusieron a las connotaciones platónicas. En el tercer capítulo se ofrecen conclusiones generales de los análisis realizados.

En las conclusiones retomo las principales ideas obtenidas en la indagación sobre las palabras estudiadas, sobre todo las alteraciones observadas en los diálogos de Platón. En particular, se señala la necesidad de tener conciencia de que los sofistas que hoy conocemos como tales nunca fueron nombrados así en la época en que ellos vivieron y que la palabras σοφιστής *(sophistés)* y σοφιστική *(sophistiké)* se emplearon con diferentes matices, algunos de los cuales eran peyorativos y se referían a algunas personas en particular, pero la mayoría de las veces se emplean de manera neutra o positiva. Se muestra, en fin, que los sofistas y la sofística del siglo V son una invención que se dio en el deba-



te pedagógico del siglo IV, que el pensamiento moderno se hizo eco sólo de las connotaciones negativas y que el posmoderno adoptó, también parcialmente, los matices positivos de ambas palabras, vinculados con lo verosímil, el relativismo, la naturaleza del lenguaje, lo contingente, la democracia, la apertura, etcétera, todo lo cual era muy adecuado para el debate que se estaba librando, dentro del pensamiento filosófico, en torno a la modernidad.



INTRODUCCIÓN

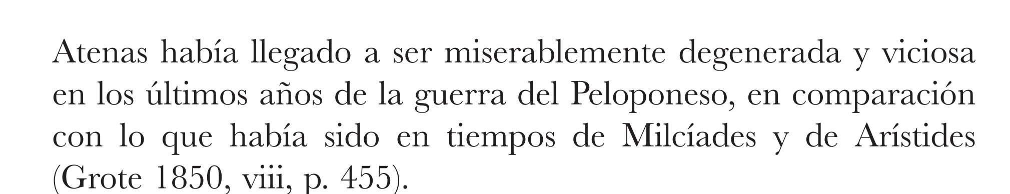
Los *logoi* de la historia de la sofística

> Filosofar no sirve para nada, no conduce a nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no puede llenar.
>
> J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*

1. *Maestros charlatanes*

Según la imagen tradicional, los sofistas, engalanados con suntuosos ropajes, se trasladaban de ciudad a ciudad a lo largo y ancho del mundo griego, acompañados por sus discípulos, impartiendo lecciones y dictando conferencias sobre temas muy diversos, en los cuales, en realidad, no eran expertos, aunque aparentaban serlo, actividad por la cual cobraban altos estipendios. En su afán de cuestionar todo —el conocimiento, la religión, las leyes, las costumbres—, representan un grave retroceso en los diferentes órdenes del progreso civilizatorio de Occidente. Según la descripción de G. Grote (que él no comparte), los sofistas eran considerados como

> unos impostores ostentosos, que adulaban y engañaban a los jóvenes ricos para su provecho personal, minando la moralidad pública y privada de Atenas e impulsando a sus discípulos al ejercicio sin escrúpulos de la ambición y la codicia. Se ha incluso afirmado que tuvieron éxito en corromper la moral general, de modo que


> Atenas había llegado a ser miserablemente degenerada y viciosa en los últimos años de la guerra del Peloponeso, en comparación con lo que había sido en tiempos de Milcíades y de Arístides (Grote 1850, viii, p. 455).

¿De dónde viene esta imagen? Se piensa que, ya en la época misma de los *sofistas,* algunos escritores utilizaron de manera negativa la palabra como una ofensa. Aristófanes tildó de sofistas a algunos personajes que se jactaban de su sapiencia (cf. *infra* T14.4, comentario, pero no se refiere a los sofistas platónicos). Posteriormente, el filósofo Platón los presentó como unos charlatanes sin escrúpulos, y a su arte como una técnica de la manipulación y del engaño, quienes enseñaban lo que parecía verdad, pero no lo era, y cobraban altas cantidades por esas enseñanzas (cf. *infra* T30.18). En muchos de sus diálogos hace participar a los sofistas como interlocutores y adversarios de Sócrates (por ejemplo, en *Protágoras, Gorgias* y los dos *Hipias*) o alude a ellos con mucha frecuencia (en *Fedro, Sofista* y *Teeteto*). Aristóteles, por su parte, consideró la sofística como lo que parece ser filosofía pero no lo es, y como sofista a quien obtiene una ganancia pecuniaria por un saber aparente (cf. T31.9).

Frente a lo anterior, se consideró que la sofística no tiene ningún valor filosófico y se excluyó a los sofistas de la historia de la filosofía. Éstos aparecen tradicionalmente como una deformación, como la parte impura dentro de la luminosidad y grandiosidad que reflejan las grandes obras del pensamiento griego antiguo.

Siendo así considerados, se decidió que la sofística no tenía ningún valor filosófico y que los sofistas no merecían figurar en los registros de los grandes pensadores y maestros de la antigüedad, de modo que fueron expulsados de la historia de la filosofía. Diógenes Laercio, en su *Vida de los filósofos,* sólo aborda brevemente a Protágoras (en el libro IX 50.1-56.13), y esa decisión fue seguida por autores posteriores. De esta manera, la primera *Historia de la filosofía,* escrita por Thomas Stanley

(1656 y 1660), no incluye a la sofística entre las corrientes filosóficas reseñadas, aunque aborda a Protágoras como el último de los eleatas (después de Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón, Leucipo y Demócrito).[3]

Casi un siglo después, Johann Jakob Brucker, autor de la célebre *Historia critica philosophiae*, tampoco otorga ninguna importancia a la sofística, ni aborda a ninguno de los pensadores de esa tendencia del pensamiento.[4] Esa obra tuvo enorme influencia en la historiografía posterior. Víctor Cousin, quien considera a Brucker como "el padre de la historia de la filosofía moderna", observa que la *Historia critica* ha sido la base de todos los trabajos contemporáneos del mismo género.[5] Brucker "es el representante del primer movimiento de la filosofía moderna" (1841, p. 369). El segundo movimiento está representado por dos personajes que publicaron sendas historias de la filosofía a finales del siglo XVIII: Dieterich Tiedemann, discípulo de Locke, y Wilhelm Gottlieb Tennemann, filósofo kantiano. El segundo de ellos presta atención a los sofistas, pero sólo para denigrarlos: "una clase de personas que poseían

[3] Antes de Stanley se habían publicado obras sobre las vidas de los filósofos, como la Walter Burley (Gualterus Burlaeus, *c.* 1275-1346), *De vita ac moribus philosophorum veterum* (*c.* 1330), que es una reelaboración de la obra de Laercio; tuvo una notable influencia en las obras posteriores de este género, como precisamente Stanley.

[4] Brucker, *Historia critica philosophiae* (1742-1744). En la segunda parte del primer volumen (Lib. II, cap. II: "De schola Socratica", pp. 522-583), se refiere a los sofistas de manera negativa cuando trata sobre la muerte de Sócrates (p. 549): *Erant tum temporis Athenis Sophistae, magistri dicendi, quales Leontinus Gorgias, Thrasymachus, Protagoras Abderites, Prodicus Ceius, Hippias Eleus aliique, qui in eo potissimum artem consistere arrogantibus verbis iactabant, quemadmodum caussa inferior, dicendo superior euadere posset [...] Hinc homines vani, ambitiosi, auari, quique soli sibi sapere videbantur, et omnium disciplinarum congnitionem sibi arrogabant, non tantum hanc in vtramque partem de quauis re proposita inuictis argumentis disputandi artem publice exercebant, sed et magnificis eam promissis nobilem iuuentutem breui tempore se ducturos pollicebantur,* etcétera (cito de la segunda edición de 1767). En otros pasajes sólo alude a los "sofistas" en particular.

[5] Cousin 1841, p. 373.

un conocimiento meramente superficial y aparente [...] totalmente desprovistos de algún verdadero amor por la filosofía".[6]

Ya en los comienzos del siglo XIX, en el primero de los doce volúmenes de la famosa *Historia de la filosofía,* publicada en 1829, Heinrich Ritter aborda a los sofistas, quienes entraron en escena al declinar la investigación científica de los anteriores filósofos.[7] Su enseñanza produjo, sin embargo, efectos negativos en la sociedad ateniense y griega en general. Los sofistas se habían hecho cargo de la educación de los jóvenes nobles, sustituyendo la enseñanza tradicional e impartiendo muchos conocimientos ciertamente útiles, pero también cierta cultura filosófica de naturaleza corrupta y viciosa, e ideas de la justicia y de la moralidad que eran subversivas y fatales para los deberes políticos y familiares tradicionales, y para la religión, mediante una práctica retórica artificial y rimbombante. Eran, pues, los sofistas opuestos a la verdadera filosofía, aunque Ritter también incluye en esa tendencia antifilosófica a los atomistas, en particular a Demócrito: "el atomismo está acompañado de la corrupción de la ciencia, la moralidad y la religión" (Ritter 1829, p. 584, n. 2). No es el propósito de Ritter mostrar las enseñanzas filosóficas de los sofistas, sino más bien exhibir cómo ellos llevaron al extremo, esto es, a su corrupción, los esfuerzos anteriores de la filosofía.

De esa manera se ignoraba a los sofistas o se les retrataba en los peores términos, y fue tanta la carga negativa de la palabra 'sofista' que incluso se aplicó a toda la filosofía pagana. Veamos un ejemplo más, ahora de un adversario furibundo de los paganos, aunque su obra no es una historia de la filosofía. En la primera página de su *Genio del Cristianismo* (1802), el ultramonárquico conde François de Chateaubriand menciona las tres clases de enemigos que atacaron a su santa religión: los he-

[6] Tiedemann 1791-1796, y Tennemann 1798-1819. Tomo la cita de la traducción al inglés en 1852, p. 82.

[7] Ritter 1836, VI Buch, Kap. I, pp. 575-591. Me he basado en la traducción al inglés: 1838-1846.



resiarcas, los sofistas y "esos hombres frívolos en la aparencia, que lo destruyen todo con el arma de la risa". Para el Conde no hay términos medios: los sofistas son todos los pensadores paganos, incluyendo, sobre todo, a Aristóteles, contra quienes lucharon denodadamente los apologetas del cristianismo. Son sofistas aquellos contra quienes se dirige Orígenes, aquellos quienes rodeaban a Juliano el Apóstata y, en fin, todos aquellos que se oponían al cristianismo: los filósofos paganos, "hombres a quienes no es posible convencer, porque siempre están equivocados [...] que nunca buscan de buena fe la verdad" (Chateaubriand 1960, pp. 9-12). Chateaubriand no hizo sino seguir el mismo camino de Platón: poner una etiqueta a todo aquel que estuviera en contra, en este caso, de la religión católica. Por fortuna, ninguno de los dos tuvo éxito, por lo menos en su tiempo. Pero habrá de notarse que Chateaubriand empleaba el término de modo más adecuado que Platón, pues se refería a todos los pensadores paganos por igual como sofistas; el filósofo, en cambio, a un grupo muy reducido.

Eduard Zeller recoge y se adhiere a esa tendencia. Se refiere a "la opinión que antes estaba totalmente generalizada y que tampoco en los tiempos recientes deja de tener sus defensores: que la sofística no es sino una degeneración y aberración, una deformación de la filosofía [Verkehrung der Philosophie] en vacua pseudosabiduría y venal arte de la disputa, nacida de los resortes más bajos y desprovista de toda seriedad científica y de todo sentido de la verdad, la inmoralidad y frivolidad sistematizadas" (Zeller 1955, p. 85 = Zeller 1856, p. 940).

La ambigüedad manifiesta en los escritores del siglo IV, en particular Platón, permitió no sólo hacer una lectura negativa del término, sino exagerarla al arbitrio o a partir de los prejuicios de los tiempos. Se reproducen los juicios platónico y aristotélico, conformando así lo que puede llamarse como *tradición sofística* o, para decirlo más correctamente, *antisofística*, que preservó, amplió y consolidó la imagen negativa fundamentalmente entre los filósofos modernos desde Descartes al positivismo. De tal manera, ya desde el siglo XVII a la primera

mitad del XIX, la cultura sofística fue prácticamente arrollada por el triunfo del racionalismo. Esa imagen aún persiste, casi indeleble, en los juicios cotidianos actuales.

2. *Los sofistas, verdaderos filósofos*

Sin embargo, la sofística no estaba completamente muerta (las victorias no son absolutas): en plena época moderna se trató de volver a ella. Desde mediados del siglo XIX se empezaron a crear las condiciones de lo que podríamos llamar el *giro sofístico* de mediados del siglo siguiente, gracias a que algunos sabios intentaron reivindicar los aportes de esa escuela.

En esta revisión, se observa que el propio Platón no presenta a los sofistas de manera tan cruda como se ha pensado, ni es consistente al respecto, pues en muchos casos su empleo es ambiguo o neutro e, inclusive, a menudo parece darles reconocimiento y ponderarlos positivamente. Los seguidores de Platón no recibieron de él una imagen fija acerca de aquellos personajes. Aristóteles interpretó de una manera particular a su maestro, sustituyendo la imagen del sofista por la de quienes empleaban razonamientos aparentes: Platón se refería a los falsos maestros de la virtud frente a los filósofos; Aristóteles distinguió un modo correcto de razonar (el filosófico) de un modo incorrecto (el sofístico), independientemente de los personajes en concreto, aunque a veces denomina como *sofistas* a algunos maestros de política de su época (siglo IV), que no son los mismos personajes a los que Platón injuriaba (*EN* 1181a9-17). Posteriormente, los antiguos llegaron incluso a unir filosofía y sofística, como en los casos de Ateneo, en cuya obra *Deipnosofistas* no se refiere sólo a sofistas, como parecería indicar el título, sino también a filósofos y otros personajes, y de Eunapio, quien escribió la *Vida de filósofos y sofistas,* aunque él se refería a autores del siglo IV d. C.

De cualquier modo, ya en época moderna, Hegel fue el primero que rescató a los sofistas del olvido en sus cursos im-



partidos en las primeras décadas del siglo XIX, cuyos apuntes sus alumnos reunieron y publicaron dos años después de su muerte, acaecida en 1831, con el título de *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833-1836). En la primera parte de esa obra, Hegel trazó una amplia descripción del primer ciclo del desarrollo del pensamiento griego antiguo (de Tales a Aristóteles), presentando a la sofística, junto con Sócrates y los socráticos, como la segunda de las tres fases dialécticas (tesis, antítesis y síntesis) de ese ciclo, antecedida por los llamados presocráticos y continuada por la filosofía platónica y aristotélica que constituían la síntesis y la corona del primer ciclo del desarrollo del pensamiento griego. A éste seguirían otros dos ciclos, el de la época helenística y el neoplatonismo, con un desarrollo semejante basado en la negación, proceso del pensamiento al que el filósofo llamó *dialéctica.* Esta arquitectura sistemática del pensamiento antiguo resulta demasiado perfecta para ser cierta, pero tuvo una influencia profunda en la historiografía de la filosofía griega durante más de un siglo. En ella, no se hace una defensa sustancial de la sofística, pues se la considera como un movimiento subjetivista, juvenil, opuesto al imperio de la razón de los presocráticos, o como una revuelta contra los modelos establecidos; aunque no era mala en sí misma, tampoco debía tomarse muy en serio. Para Hegel aquellos pensadores valían no por sí mismos sino porque fueron el antecedente necesario de la filosofía platónico-aristotélica. Y el resultado no fue el restablecimiento de los sofistas como filósofos, sino la confirmación de los juicios hostiles de Platón y de Aristóteles como enemigos de la filosofía (cf. Kerferd 1988, p. 17).

Poco después, en 1850, George Grote dedicó amplias páginas en su *Historia de Grecia*[8] a revalorar el legado de esos intelectuales, lo que marcaría una nueva etapa en la modelización del movimiento sofístico en la historia de la filosofía (aunque la obra de Grote no es de este género). Para él, la mayoría de los estudiosos no había entendido a los sofistas y los había malin-

[8] Grote 1850, vol. VIII, cap. 67, pp. 347-399.



terpretado. Observa que la palabra σοφιστής ('hombre sabio', 'hombre entendido') se aplicaba a los pensadores e intelecturales sobresalientes, e, inclusive, llegó a aplicársele a Platón y a Aristóteles. Las diferencias entre Platón y los sofistas provienen de dos puntos de vista opuestos: por una parte, el filósofo disiente de la sociedad y es un ente especulativo; los sofistas, por su lado, son maestros prácticos y no buscan reformar el Estado. En cuanto a las acusaciones contra los sofistas de corruptos e inmorales, Grote rechaza que éstas provengan de Platón y las atribuye a los comentaristas modernos del filósofo; dedica la mayor parte de su estudio sobre los sofistas a demostrar que ellos no aparecen en sus propias obras como los malhechores que supuestamente fueron, y que el filósofo ateniense no los vilipendió como se piensa que hizo. En cuanto al cobro por sus enseñanzas, una acusación muy frecuente en Platón, Grote observa que no cobraban tanto como se piensa e, incluso, toma como fuente al propio filósofo. También los defiende de la acusación de su enseñanza de la retórica, revalorando esa actividad en las condiciones sociales y políticas de la época clásica. Se refiere asimismo a la acusación que los estudiosos hacen contra la sofística en su conjunto, pues no existía en realidad una escuela que tuviera los mismos temas, principios y métodos, sino que se trataba de maestros muy diferentes entre sí, de modo que no se les puede acusar en conjunto. A lo anterior se podría agregar que, así como no se les puede acusar a todos como miembros de una escuela, tampoco se puede elogiar en su conjunto, sino en particular. Por último, no sólo los defiende de la responsabilidad de la degeneración y de la crisis de Atenas durante la guerra del Peloponeso, sino que demuestra también que tampoco existió el supuesto deterioro político y moral. Para Grote los sofistas, en su conjunto, representan el esplendor del progreso intelectual, pero no los trata como filósofos.[9]

[9] Kerferd (1988, p. 19) se lamenta de que Grote no los hubiera rescatado en el plano intelectual como verdaderos filósofos, pero no toma en cuenta que el estudioso inglés no estaba haciendo una historia de la filosofía y es

La debilidad del estudio de Grote se debe a que, por una parte, aunque describe de modo adecuado los conceptos terminológicos, no llega a las últimas consecuencias y, por otra, a que no logra desprenderse de la dependencia de Platón, quien sigue siendo el punto de partida y de referencia, lo cual lo lleva a cometer algunas equivocaciones. Por ejemplo, contra su afirmación de que los sofistas no se oponían al Estado, bastaría pensar en los dos sofistas atenienses de mayor renombre: Antifonte y Critias, que fueron los cabecillas de dos revueltas oligárquicas. Del mismo modo, a su observación de que Platón no trata de corruptos e inmorales a los sofistas, se oponen los casos de Calicles y Trasímaco, quienes, aun cuando un análisis concienzudo no los presente como sofistas, de hecho en el contexto aparecen como tales, con una serie de contradicciones. A pesar de ello, hasta hoy, Grote —un apasionado de la democracia— ha sido quien más ha contribuido a establecer nuevos criterios para revalorar a los sofistas.

La fresca y documentada presentación de Grote dejó sentir una fuerte influencia en los estudios posteriores, pero también tuvo sus detractores, ante todo Cope, quien en sendos artículos trato de desvirtuar sus afirmaciones, y H. Sidgwick, quien sostuvo las consabidas acusaciones de charlatanería, inmoralidad y todas las demás en contra de los sofistas, quienes al final fueron vencidos por Sócrates, con sus sanos principios morales, al poner al descubierto para siempre su vicios y maldad.[10] El nacionalista J. S. Blackie rechazó en sus *Horae Hellenicae* (1874, p. 199)[11] la presentación de Grote, diciendo que "Aquí los objetos divinos de la antigua reverencia son rechazados

probable que no los considerara, en efecto, como filósofos, etiqueta que no es necesaria para revalorar su importancia en la historia cultural y política de la antigua Grecia.

[10] Sidgwick 1872, p. 289. Cf. Schiappa 1991b, p. 11, donde menciona a otros autores que siguieron reproduciendo esa imagen de los sofistas.

[11] El capítulo de su libro se intitula "The Sophists of the Fifth Century B. C.", pp. 197-216.

como ídolos y los viejos ídolos reconocidos desde antiguo son alzados como el Dios verdadero". Se refiere a Cope y a Zeller y cita a Brucker, antes mencionado, y al monárquico John Gillies, quien había escrito una *Historia de la Grecia antigua*, en 1786.

El hegeliano Eduard Zeller constituye un punto de referencia importante en la recuperación de los sofistas. Entre 1844 y 1852 publicó la primera edición de su monumental obra: *La filosofía de los griegos. Un estudio del carácter, curso y momentos principales de su desarrollo*,[12] en la que dedica sólo 28 páginas a los sofistas (§ 12: "Die Sophistik", pp. 244-272), profundamente ampliada y renovada entre 1856-1868, con otro título: *La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung)*. En el primero de los seis gruesos volúmenes trata de los sofistas en 103 páginas.[13] En esa obra continúa el camino trazado por Hegel e intenta refutar algunos de los argumentos de Grote, de quien toma, empero, una serie de ideas.[14] Zeller creó su propio modelo de sofista, con base en la tradición, con la influencia positiva de Hegel y Grote, aunque sólo parcialmente. En efecto, siguiendo a Grote, observa que no fueron "vacuos charlatanes y vanos pseudofilósofos", sino personajes de gran inteligencia y de suficiente poder para influir en los hombres más cultos y capaces de la época: "los sofistas son los ilustrados de su época, los

[12] El título en alemán es *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*.

[13] La tercera edición del primer volumen (1869) contiene la filosofía presocrática y se divide en tres secciones, que tratan sobre: 1) jonios, pitagóricos y eleatas, pp. 165-522; 2) Heráclito, Empédocles, los atomistas y Anaxágoras, pp. 523-850; 3) Los sofistas, pp. 851-953.

[14] Se pregunta, por ejemplo, "¿Qué nos autoriza [...] a hablar de 'la sofística' como doctrina o dirección del espíritu determinadas, si no había postulados o métodos aceptados por todos los que se llamaban sofistas? Sabido es que Grote atribuyó gran importancia a esta objeción" (Zeller 1955, pp. 83-84). Luego intenta darle una dirección unitaria a ese movimiento para refutar lo afirmado por Grote.

enciclopedistas de Grecia" (Zeller 1955, p. 86), capacidades en las cuales radica precisamente su peligrosidad:

> les falta la grandiosa especulación, la seriedad moral, la intención científica genuina sumida en el objeto, que tan a menudo puede admirarse en los filósofos anteriores y posteriores. Todo su modo de presentarse resulta presuntuoso y jactancioso [...]; su duda destruye en sus raíces toda aspiración científica, su erística no tiene otro resultado final que la confusión del interlocutor, su arte oratoria está calculada pensando en la apariencia, y lo mismo se pone al servicio de la verdad que de la injusticia; sus opiniones de la ciencia son de bajo nivel, sus principios morales, peligrosos (Zeller 1955, p. 86).

Zeller retoma una de las características que Hegel atribuye a los sofistas: el subjetivismo, que es considerado como opuesto a la verdad y realidad filosóficas, de donde infiere que aquellos pensadores no eran objetivos y, en consecuencia, que no se les puede considerar verdaderos filósofos.

Gracias a los impulsos anteriores, y a muchos otros menos fuertes que no podríamos abordar aquí, el interés por los sofistas se fue incrementando paulatinamente. En 1896, Theodor Gomperz publicó su obra *Griechische Denker,* cuyo capítulo V del libro III del primer volumen está dedicado a aquellos hombres, con algunos señalamientos interesantes. Se refiere, por ejemplo, al carácter ficticio de los diálogos de Platón y observa que la crítica de este filósofo no era contra los sofistas del siglo V, sino contra los socráticos, en particular contra Antístenes, aunque su imagen de los sofistas como mitad maestros y mitad periodistas no parece muy enaltecedora desde el punto de vista filosófico, pues con ello les sigue quitando profundidad de miras y seriedad epistemológica.

Al lado de los estudios históricos y filosóficos, se emprendió también la tarea de la fijación de los textos de los sofistas que se encontraban dispersos en diferentes colecciones. Hermann Diels, publicó en 1903 una obra que después se volvería célebre: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* En 1935 Walter Kranz pu-



blicó la quinta edición de esa obra, y continuó reeditándola, hasta 1956, en tres volúmenes. Los sofistas aparecen en el segundo. La edición constituyó un paso importante para el estudio de esos autores. Las publicaciones posteriores de las obras de los sofistas en general y en particular reproducen el texto fijado por Diels-Kranz. Pero la obra que abordó a los sofistas como filósofos a pleno título fue *I sofisti* de Mario Untersteiner, publicada en 1949, elaborada al mismo tiempo que trabajaba en *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, publicada el mismo año. Aunque el autor no era un filósofo, sino un filólogo, trató a cada sofista con la vara de la filosofía, superando la tradicional dicotomía filosofía-sofística.

Las publicaciones contemporáneas y posteriores confirman que el lento proceso de recuperación del movimiento sofístico prosiguió en la segunda mitad del siglo pasado y se aceleró a finales. Al mismo tiempo, la literatura en contra de Platón se incrementó considerablemente a partir de la década de los 30 (cf. Guthrie 1971, p. 10, n. 2), de la que, sin embargo, no daremos cuenta, pues no es el propósito de este trabajo. Fue entonces que también se empezaron a publicar monografías como las de E. Dupréel (1948) y M. Untersteiner (1949), a quienes siguieron una gran cantidad de estudiosos, entre los cuales podríamos mencionar, de manera ejemplificativa, a Levy (1966), Guthrie (1969 = 1971, que es parte de la *Historia de la filosofía griega*), Kerferd (1981), Romilly (1988) y B. Cassin (1995). Además de los libros, en las últimas décadas la publicación de capítulos de libros y artículos en revistas especializadas sobre la sofística y los sofistas en particular se incrementaron de manera exponencial. De todo ello no sería posible ofrecer una descripción pormenorizada, pero sí de las principales tendencias.

Podrá observarse que la rehabilitación de los sofistas ha consistido en superar el dualismo filosofía *vs.* sofística. Esta superación se ha realizado de varias maneras. Una es de carácter inclusivo: la sofística constituye un periodo en la historia del pensamiento filosófico o, por lo menos, es una manifestación filosófica de la segunda mitad del siglo V.



En 1981, Kerferd (1988, p. 223) observaba lo siguiente:

> Es probable que la importancia histórica e intelectual de los sofistas sea hoy generalmente reconocida mucho más de lo que sucedió anteriormente. No se discute el hecho de que estudiaron y enseñaron gramática, teoría lingüística, doctrinas morales y políticas, doctrinas relativas a los dioses y a la naturaleza y origen del hombre, el análisis y la crítica literaria, las matemáticas y —por lo menos en algún caso— los elementos de la física teórica relativa al universo. Pero, ¿fueron filósofos?

Luego de sortear algunas dificultades, Kerferd concluye (1988, pp. 223-224): "Es necesario reconocer que los sofistas, con toda probabilidad, fueron un componente de las conquistas de la Atenas de Pericles no menos insigne e importante que los demás: importante en sí, e importante también en la historia de la filosofía". Un ejemplo del carácter filosófico de la sofística —podría agregarse— es la descripción hegeliana de la evolución de la filosofía en tesis (filósofos naturalistas), antítesis (sofistas y Sócrates) y síntesis (Platón, Aristóteles); diferente es el estudio de los autores con criterios filosóficos, como sucede de manera particular en el caso de Untersteiner, cuya exposición sobre Gorgias, por ejemplo, se basa en las partes de la filosofía: gnoseología, ontología, estética, ética, además de retórica. Una gran cantidad de artículos sigue esta tendencia.[15]

[15] Romeyer-Dherbey afirma (2002, p. 121): "Los sofistas deben, pues, tal como los demás pensadores presocráticos, ser estudiados individualmente e integrados en la historia de la filosofía propiamente dicha. Muchas de las tesis que ellos profesaban serán retomadas por filósofos posteriores". Cf. un resumen reciente de los estudios sobre Gorgias en Giombini 2012, pp. 22-45. El interés de la estudiosa ha sido observar cómo se ha ido insertando la sofística, y Gorgias en particular, en las historias de la filosofía, desde la descripción de Diógenes Laercio *(Vidas de los filósofos)* hasta Livio Rossetti ("L'invenzione della filosofia", de 2010, *apud* Giombini 2012, p. 44).

Es necesario observar que, en esa rehabilitación, se manifiesta un fenómeno curioso. El prestigio actual de la filosofía es tan grande que se ha convertido en el criterio de censura o exclusión de los autores o pensadores que no están incluidos en ella. A ello se debe que la suerte de la sofística dependa de sus relaciones con la filosofía: si la sofística no es filosofía, no tiene validez; y a ello se debe que con frecuencia los estudiosos de esa corriente y de sus Protágoras o de sus Gorgias intenten afanosamente integrarlos en ese grupo de privilegiados. Esos intentos modernos parecen responder a una especie de *trauma* de la sofística, pues se la considera como hermana menor, si no es que como sirvienta, de la filosofía. Habría que decir: ¡no todo es filosofía y tampoco es lo más importante!

Debido a lo anterior, se ha optado por un segundo camino para entender la historia de la sofística, el cual consiste en considerar a la sofística como diferente e incluso superior a la filosofía tradicional. Este procedimiento corresponde a la estrategia *sofística* de hacer más fuerte el argumento débil. Se ha establecido una especie de proceso judicial, donde la acusada se defiende de los graves delitos imputados por la filosofía: su falsedad, su inmoralidad y su inconsistencia. Asimismo, la sofística se ha defendido reivindicando el triunfo, en la época antigua, de sus representantes principales y de sus doctrinas frente a Platón y Aristóteles, quienes en último caso estarían en deuda con los sofistas. En su manifestación más extrema, esta concepción ha pretendido simplemente suprimir la filosofía y ver sólo a la sofística sin atender a su contraparte, por ser inexistente. Se propugna por una sofística sin filosofía, como durante mucho tiempo hicieron los historiadores de la filosofía, que excluían a la sofística. A esta interesante línea de estudios se ha designado en época moderna como historia de la sofística desde el punto de vista de la sofística.

Sin embargo, esta tendencia no es nueva; se manifiesta ya en los orígenes mismos de la reflexión sobre ese movimiento

u orientación del pensamiento. Podrá observarse, en efecto, que el sentido negativo del término ‘sofista’ no tuvo siempre el predominio. Durante dos mil años —del siglo V a. C. al Renacimiento— esa palabra se empleó más como un halago que como un insulto. Se convirtió en un término fundamentalmente injurioso sólo en época posterior, a inicios del siglo XVII y hasta mediados del XX. En la segunda mitad del siglo pasado volvió a adquirir prestigio, en un sentido diferente de la fuerte orientación de la filosofía (la verdad, el conocimiento verdadero, etc.), pero como consecuencia de ésta.

Aunque las palabras σοφιστής y σοφιστική habían adquirido una connotación peyorativa, el uso elogioso predominó en el mundo antiguo y se impuso hasta finales del Renacimiento. Protágoras, Gorgias y los pensadores identificados por el filósofo Platón como *sofistas* fueron, en general y a pesar de los ataques de ese filósofo, bien recibidos por todas las escuelas socráticas menores, por la filosofía postaristotélica y por las demás escuelas. En consecuencia, no es extraño que los cirenaicos y los escépticos hubieran retomado en su esencia los conceptos de *sofista* y *sofística.*

Para empezar, los filósofos y estudiosos han observado, en general, que el sentido originario de la palabra no es ofensivo, sino respetable. Designa a un gran maestro, pensador o artista. Isócrates, quien estableció los fundamentos de lo que sería la educación superior en Grecia y Roma, emplea el término *sofista* en sus dos sentidos —positivo y negativo—, pero no designa a algún grupo en especial, como veremos más abajo. En época helenística la enseñanza superior estuvo centrada en la retórica de tradición isocratea. En los textos de la época se encuentra con frecuencia la palabra *sofista* con el sentido de *maestro,* aplicado incluso a los filósofos.

La mayoría de los autores de época imperial, quienes tuvieron a disposición un material original cada vez más disminuido, continuó considerando a los *sofistas* como grandes maestros de política y de retórica en particular. En los siglos segundo y tercero de nuestra era floreció una importante corriente de

pensamiento llamada Segunda Sofística, conformada por profesores y expertos en retórica muy influyentes, social y políticamente. Muchos de ellos se autodenominaban *nuevos sofistas* y criticaban a aquellos que carecían de méritos para serlo, ya fueran antiguos o contemporáneos suyos. Entre éstos destaca Filóstrato, quien publicó una obra en que incluía las biografías de los pensadores del siglo V y los contemporáneos suyos del siglo II. Elio Arístides escribió varias obras contra Platón. Libanio, orador y maestro pertenece a lo que se ha dado en llamar "tercera sofística".[16] Estos pensadores, en su mayoría, se consideraban herederos de los "primeros sofistas", expresión que se utilizaba para referirse a los sofistas platónicos. Sin embargo, entre los fundadores y los supuestos herederos existen grandes diferencias. Al intentar defender a los primeros sofistas de los ataques de Platón y sus seguidores, y al asociarlos con ellos, los autores de la Segunda Sofística contribuyeron a alterar el sentido originario del término.

La palabra σοφιστής continuó siendo empleada de manera elogiosa durante la Edad Media y el Renacimiento como lo prueba la entrada respectiva en la *Encyclopédie*.[17] Ahí se dice, por ejemplo, que el término sofista era un título honorable; que, según Suidas y Olaf Celsius, se aplicaba de modo indiferente a todos aquellos que sobresalían en algún arte o ciencia, ya fueran teólogos, jurisconsultos, físicos, poetas, oradores o músicos; que el término gozaba de gran reputación entre los latinos, en el siglo XII, en tiempo de san Bernardo; que se dio ese título a Rabano Mauro, para honrarlo; que, en fin, el inglés Jean Hinton, autor escolástico moderno, hizo esfuerzos por alcanzar el "magnífico título" de "sofista".

La segunda etapa, como hemos dicho, empieza después del Renacimiento y llega hasta mediados del siglo XX. La cultura occidental acentuó la imagen de los llamados *sofistas* como un

[16] Cf. Pernot 2013, p. 237, quien menciona a Libanio, Himerio, Temistio, el emperador Juliano, además de otros muchos autores latinos y cristianos. Cf. Aamato, Roduit & Steinrück 2006.

[17] *Encyclopédie* 1778, vol. XXX, p. 447.



grupo de maestros presuntuosos y peligrosos que vivieron durante el siglo V y la primera mitad del IV a. C., cuyo nombre se aplicó posteriormente a los charlatanes y embusteros de todas las épocas. La *Encyclopédie* es claro ejemplo del cambio que se había operado. El autor del artículo sobre la palabra "sofista" *(loc. cit.)* se muestra extrañado por el uso positivo del término. Observa, por ejemplo —como si quisiera corregir un uso equivocado—, que en la antigüedad se daba un sentido demasiado extenso al término: "Es posible que un *rhétor* haya hecho versos, pero que se le haya llamado *sofista* en virtud de su talento poético, es algo que no vemos que haya razón para creerlo". Luego se refiere a la noción negativa que sostuvieron Platón, Cicerón y Séneca, y señala que "un sofista era entonces como hoy, un *rhétor* o lógico cuya ocupación era engañar y avergonzar mediante distinciones frívolas, razonamientos vanos y discursos capciosos".

Esta imagen denigratoria emerge con la filosofía moderna, cuando la idea de la verdad platónica contribuyó al desarrollo de la ciencia y de la filosofía *more geometrico,* y dejó en el olvido la aspiración a la *areté* sofística, entendida como realización del ser humano en sociedad. Pero los intentos de recuperación de la sofística *sofísticamente* empiezan sólo en la segunda mitad del siglo XX, como una derivación del empleo positivo del concepto *sofista.*

De cualquier modo, en el siglo XIX se dan los primeros impulsos. G. Grote puso los cimientos para la rehabilitación de los sofistas, pero F. Nietzsche influyó sobre todo en los estudios posteriores, aunque no de manera directa, sobre la sofística. En 1873 escribió su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* donde observa que el lenguaje no puede comunicar la verdad:

> ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón [...] Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la

> planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! (Nietzsche 1990, pp. 21-22).

Luego observa que la "cosa en sí", esto es, la verdad pura, es totalmente inalcanzable. El lenguaje "se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora" (Nietzsche 1990, p. 21). Obviamente la referencia inmediata es a Gorgias: "las palabras no transmiten las cosas". No será suficiente con detenerse en el umbral de la duda, la suspensión del juicio, sino dejar de confiar en la representación verdadera externa que el lenguaje ofrece:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche 1990, p. 25).

Por tanto, la misión del filósofo no debe ser el conocer, sino el crear obras de arte. El filósofo como artista reconoce la ilusión no como verdad sino precisamente como ilusión.

Por otra parte, para Nietzsche los filósofos morales, es decir, Sócrates y todos los filósofos griegos que lo sucedieron, llegaron cuando habían pasado los mejores tiempos de Grecia. Su fin era buscar la felicidad: "¡que lamentable que tengan que buscarla!" (2016, en "Filósofos y filosofía", *ad initium*). En cambio, "la 'sofística' es aún completamente helénica —incluidos Anaxágoras, Demócrito, los grandes jónicos" (Nietzsche 2006, p. 297). Nietzsche es un sofista creado en la lucha: "¡Sólo la lucha me convirtió en sofista, en poeta, en orador!" (1997, p.



237). Califica de decadentes a Sócrates y a Platón, y en cambio considera a la sofística como un "inestimable movimiento en medio de la patraña de la moral y del ideal propia de las escuelas socráticas, que por entonces comenzaba a irrumpir por todas partes" (Nietzsche 1989, pp. 132-133). Su crítica del filósofo parece dirigirse contra Hegel: "Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa, cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno] —cuando hacen de ella una momia" (1989, p. 45).

Posteriormente se publicaron importantes estudios a favor de los sofistas, aunque en un sentido menos radical. W. Jaeger, quien dedicó cuarenta nutridas páginas a los sofistas en su *Paideia* (1936), atribuye a esos personajes la creación de la *paideia* como disciplina autónoma y valora ampliamente su papel central en la progresión de la perfección espiritual de los griegos. Aunque no los considera filósofos (y no tiene por qué hacerlo), les otorga el gran reconocimiento de haber sido los grandes educadores, de quienes muestra algunas de sus teorías y contenidos relativos siempre a la educación política del ciudadano, la más elevada *areté* humana, dentro de las nuevas condiciones sociales y políticas de la Atenas del siglo V. Naturalmente esa educación no se dirigía a las masas, sino a las élites preocupadas en adquirir aptitudes intelectuales y oratorias para su pleno desarrollo.

La visión de Jaeger se encuentra, sin embargo, muy condicionada por la obra de Platón, en quien basa su descripción y hacia el cual hace que tienda la evolución de la cultura griega. Los sofistas constituyen un momento importante y necesario en ese desarrollo, pero, a fin de cuentas, su papel es preparatorio para el surgimiento de la filosofía. A esa influencia se debe también la concepción ideal del mundo antiguo y a que el autor alemán ponga en el centro conceptos como el desarrollo espiritual y los "problemas eternos" de los griegos (Jaeger 1974, p. 265), llegando a conclusiones tan etnocéntricas como

la siguiente: "El sistema griego de educación superior, tal como lo constituyeron los sofistas, domina actualmente en la totalidad del mundo civilizado" (1974, p. 289). Por eso también ve en esos maestros un grupo cuya acción educativa se reduce a lo ético y lo político. Él no describe a esos personajes, sino a los sofistas de Platón, que son una invención del filósofo. El Protágoras analizado por Jaeger es, en realidad, el Protágoras platónico.

En 1941, haciéndose eco de Gomperz y de Jaeger, el bibliófilo mexicano (1961, p 55), don Alfonso Reyes, se refería a los sofistas en términos elogiosos: "Para apreciarlos hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia: son los primeros humanistas", y poco después agrega: "Entre los sofistas hubo de todo, pero los anima cierto afán revolucionario, fruto de la época" (Reyes 1961, p. 56). De lo anterior se puede deducir que en el estudio de los sofistas no deberíamos utilizar la obra de Platón, por las tergiversaciones a las que recurre. En caso de tomar en cuenta al filósofo, deberá hacerse de manera parcial, dudando siempre de cualquier afirmación suya y buscando encontrar en su obra los puntos concretos de la manipulación a la que nos somete.

Karl L. Popper publicó en 1945 *La sociedad abierta y sus enemigos,* donde, siguiendo a Grote, analiza detenidamente la caída de la sociedad tribal en la Grecia antigua, esto es, de la sociedad cerrada, representada por Platón y Aristóteles, caracterizada por el autoritarismo, la división de clases, la moralidad, la opresión y el sometimiento de unos a otros; asimismo, estudia el origen de la sociedad abierta, representada en cierto sentido por los sofistas.[18] En 1948, H. I. Marrou presentó un balan-

[18] Popper 1992, I, p. 173: "la transición de la sociedad cerrada a la abierta podría definirse como una de las más profundas revoluciones experimentadas por la humanidad [...] los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución que, al parecer, se halla todavía en sus comienzos: la transición de la sociedad cerrada a la abierta"; p. 181: "no sería injusto denominar a esa generación que señala un punto culminante en la historia de la humanidad, la Gran Generación: es la generación que brilló en Atenas un

ce muy positivo acerca de la enseñanza retórica isocratea en la antigüedad considerando que en su momento fue superior incluso a la escuela platónica, de manera que, siendo Isócrates un representante de la sofística, podremos pensar que ésta siguió teniendo una aceptación y una difusión considerables.[19]

En el capítulo "In defence of democracy" de su innovador libro *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957, pp. 155-190), E. A. Havelock ofrece una estupenda interpretación del modo en que Platón denigró a los cinco sofistas (Protágoras, Pródico, Gorgias, Trasímaco e Hipias): Platón, ya expulsado el *sophistēs* de los márgenes de la respetabilidad intelectual, reduce el sentido de la palabra y lo emplea para identificar a los cinco intelectuales mencionados. Y lo logra de una manera más eficaz creando *dramatis personae* para sus diálogos y nombrándolas con los nombres de los cinco: "ésta es la forma más segura de explicarlo, más que decir que él tomó a personajes históricos y los puso en sus diálogos. No se puede establecer de antemano la identidad entre original y retrato. Los historiadores, al buscar información concreta sobre los sofistas, siempre están ansiosos de dar crédito a Platón" (Havelock 1957, p. 159).

La importancia del pensamiento sofístico se consolidó a mediados del siglo pasado, en concomitancia con el pensamiento contemporáneo postestructuralista, sobre todo a partir de la Posguerra, sin la sumisión a la filosofía ni en hermandad con ella, sino en oposición a ella (por lo tanto, también una 'filosofía'). Uno de los acontecimientos más significativos en esta tendencia es el curso inédito que Jean François Lyotard impar-

---

poco antes y durante la guerra del Peloponeso". En esa Gran Generación se encuentran personajes de diversas tendencias: conservadores, moderados y humanistas o demócratas. Entre estos últimos ennumera a Pericles, Heródoto, Protágoras, Demócrito, Gorgias y su escuela (Alcidamante, Licofrón y Antístenes) y a Sócrates, el más importante de todos, en quien ve un crítico democrático de la democracia (pp. 185 ss.).

[19] Marrou 1970, p. 96: "Tomadas las cosas en un sentido general, fue Isócrates y no Platón, el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano más tarde", etcétera.

tió entre 1975 y 1976 sobre Nietzsche y los sofistas, en el que expresó al principio:

> nuestro objeto será precisamente restituir un tipo de razonamiento, un tipo de vida, y también probablemente un tipo de política, y entonces también un tipo de tiempo histórico que son sofísticos. En este momento, yo estaría listo para decir que lo que nos interesa es restituirnos a nosotros mismos los medios que han sido los de la sofística.[20]

En las últimas décadas se ha fortalecido esta orientación de estudios, diferente —como hemos dicho— de aquella de la defensa de los sofistas frente a Platón y los filósofos de la modernidad. Se trata de una lectura de la sofística desde sí misma: leer la sofística *sofísticamente*.

Esta tendencia de estudios se relaciona estrechamente con la noción de *nuevos sofistas* o *neo-sofistas*, que se aplica a los pensadores que refutan las pretensiones de verdad de la filosofía y de la ciencia contemporáneas, a veces con una carga negativa.[21] Como elemento sustantivo de estos nuevos intereses,



[20] Lyotard 1975. En él se muestra la predilección que Nietzsche tenía por Tucídides por ser éste opuesto a todo platonismo: "En él —afirma el filósofo alemán— alcanza su expresión perfecta la *cultura de los sofistas*, es decir, *la cultura de los realistas:* ese inestimable movimiento en medio de la patraña de la moral y del ideal propia de las escuelas socráticas, que entonces comenzaba a irrumpir por todas partes [...]. El *valor* frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, *por consiguiente*, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí, por consiguiente, tiene también dominio de las cosas" (Nietzsche 1989, pp. 131-132).

[21] Los términos mencionados se emplean generalmente en sentido negativo. Se aplican sobre todo a los pensadores posmodernos que propugnan por el domino de la *doxa* sobre la *episteme*, de la horizontalidad sobre la verticalidad, de la heterodoxia sobre la ortodoxia y de la política de la opinión sobre la política de la razón. Entre ellos se incluye a Roland Barthes, Jaques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Richard Rorty y Paul Fayerabend. Cf. Schrag 2000, p. 132. Esta posición *relativista* tiene sus antecedentes en G. Vico y F. Nietzsche. Sobre esto último, cf. Simons 2005, pp. 238-268.

se ha verificado un *retorno a:* numerosos pensadores contemporáneos han dirigido de nueva cuenta su mirada hacia los sofistas griegos que, en el siglo V a. C., fijaron su atención muy particularmente en los problemas del hombre, debido a lo cual son considerados como los primeros humanistas de la civilización occidental. Como parte de este nuevo interés, se han revisado los problemas que aquellos intelectuales plantearon y las soluciones que dieron en su momento. Las nuevas orientaciones de estudio abordan aspectos que, desde el cartesianismo hasta el positivismo, parecían marginales a la filosofía, es decir, problemas vinculados estrechamente con la actividad cotidiana del hombre, como la libertad, la diversidad, los derechos humanos, la función del lenguaje o la política.

De cualquier modo, las orientaciones críticas no han impedido el estudio de cuestiones metafísicas, la exposición de concepciones positivistas y analíticas en el campo de la lógica, la creencia en la verdad y las aspiraciones de aplicar el método científico en la filosofía. En efecto, no se trata ni de la muerte de la metafísica ni del descubrimiento de un mundo nuevo (el mundo siempre está en movimiento), sino de la rehabilitación de viejos modelos que durante mucho tiempo fueron desatendidos, rechazados o, inclusive, alterados por la filosofía de tradición platónica. Tal parece, entonces, que existe una situación parecida a la de la Grecia clásica, cuando también se verificaban ambas actitudes del pensamiento: el apodíctico y el *doxástico* u opinativo.

Sin duda, los resultados han sido tan fructíferos que se ha relacionado a la antigua sofística con la filosofía *posmoderna,* por el carácter relativista, antipositivista y antifundacionalista de ambas.[22] Se ha dado así una inversión, pues la filosofía

[22] Cf. Schiappa 1996, contra Consigny, quien ha hecho una división entre fundacionalistas, entre los cuales se encuentran Havelock, Kerferd, De Romilly, Cole y Schiappa, y antifundacionalistas, entre quienes cuenta a Poulakos, Crowley, Vitanza, Welch, Jarrat y él mismo. Schiappa reclama que

contemporánea, como una nueva sofística, hunde sus orígenes en la propia doctrina de los sofistas del siglo V: nihilistas, relativistas, pragmáticos, antifundacionalistas… Sin embargo, no es difícil mostrar que, tal como lo hizo Platón o los autores de la sofística de los siglos I y II d. C., o los de la del IV, los neosofistas posmodernos han adecuado a su modo los datos a disposición y los han transformado a su imagen y semejanza, con el objetivo de fundamentar los nuevos dogmas. En realidad, se trata de una "apropiación contemporánea",[23] o mejor, de una ilusión, pues la relación que une a los neosofistas con los sofistas del siglo V es realmente tenue y se basa siempre en Platón.

4. *Conclusiones*

De la exclusión de los sofistas de la historia de la filosofía se ha llegado a su inclusión en ella. Aunque el proceso fue lento, finalmente, se les otorgó un justo reconocimiento. No sólo ello, con la crisis de la modernidad, fueron los sofistas, a costa de los filósofos, quienes resultaron considerados los más dignos representantes de las nuevas tendencias filosóficas contemporáneas, aunque no podría afirmarse que han resultado vencedores en esa especie de competencia.

Sin embargo, todas esas historias presentan inconsistencias y limitaciones. La primera es que los historiadores de la filosofía generalizan a toda la sofística las enseñanzas de Protágoras, Gorgias y, en menor grado, de Pródico, Hipias y Trasímaco, subrayando sus semejanzas y matizando sus diferencias. La segunda es que se les considera adversarios de Platón, a menudo como si hubieran sido sus contemporáneos. Por último, y sobre todo, los estudiosos parten siempre de Platón como fuente primaria, a pesar de que los diálogos platónicos no pueden ser

---

él también es antifundacionalista. Los sofistas (es decir, Platón) continúan dividiendo a los estudiosos modernos ahora en dos bandos internos.

[23] Expresión de Schiappa 1991, aplicable a él mismo.



considerados como fuente, sino como una recepción, reinterpretación o alteración del pensamiento de aquellos pensadores, pues “se ha hecho imposible pensar en ellos sin considerar también a Sócrates y Platón” (Havelock 1957, 157). Las historias se tejen con los hilos que Platón ha proporcionado. Frente a la recreación del filósofo ateniense y la reinterpretación neosofística de la posmodernidad, lo que se puede observar es una nueva mentalidad, un cambio *epocal* verificado durante la Gran Generación de la segunda mitad del siglo V que se consolidó durante el siglo IV. Los maestros de aquella época constituyen uno de los más trascendentales productos de esos cambios, junto con el arte, la historia, el teatro, la política... Los ‘sofistas’, si se insiste en emplear ese término, fueron todos aquellos conspicuos representantes de la Gran Generación, ya fueran tradicionalistas como Antifonte, Tucídides o Critias, o innovadores como Demócrito, Sócrates o Eurípides. Sin embargo, los cinco sofistas platónicos ni fueron conocidos como tales en su propia época ni existieron en la realidad. Son una invención platónica. Lo que sí existió fueron maestros profesionistas prácticos, de diverso signo ideológico, que cumplieron un gran papel en la enseñanza de la política, el lenguaje y las ideas durante la segunda mitad del siglo V y comienzos del siguiente.

Pero nuestro interés no es estudiar a esos maestros ni tipológicamente ni en su singularidad, sino tratar de comprender el sentido propio de la palabra *sophistēs*, y entender que no se puede designar a aquellos maestros con este término como se hace erróneamente en nuestro tiempo. Pero, para que eso sea claro, es necesario estudiar los empleos de los términos de la familia de esa palabra en su desarrollo, desde los primeros tiempos hasta antes de Platón.



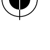


PARTE I

LOS USOS TRADICIONALES DE LA FAMILIA DE ΣΟΦΟΣ EN ÉPOCAS ARCAICA Y CLÁSICA







CAPÍTULO I

De Homero a comienzos del siglo v (T1-T10)

1. *Presentación*

Para mostrar los cambios diacrónicos de la familia de palabras en **soph-* y el aglutinamiento o diversificación de sus significados, se requerirá analizar los sentidos primarios que tuvieron en las fuentes a partir de Homero y hasta finales del siglo IV a. C., además de agregar algunos ejemplos de fuentes posclásicas que dan cuenta de la persistencia de sus connotaciones originales. Este capítulo abarcará de Homero a las primeras décadas del siglo V, con el fin de conocer las diferentes adaptaciones que fueron sufriendo los términos objeto de estudio en ese periodo de más de dos siglos. De antemano se parte del presupuesto de que los términos no sufren una evolución que va de lo simple a lo complejo, de lo manual a lo intelectivo o de lo concreto a lo abstracto. Más bien, los cambios que sufren los diversos términos resultan funcionales en las condiciones de producción, circulación y recepción, de modo que tendrán matices especiales en los diferentes ambientes, del importante y complicado trabajo de construir un barco (σοφία, cf. T1.1) a la maestría culinaria en un comediógrafo del siglo IV (σοφιστής, cf. T15). En este caso, se han analizado la mayoría de los términos, pues son muy escasos en Homero y Hesíodo, aunque su número se incrementa en la lírica y en la filosofía (en efecto, tanto poetas como filósofos serán conocidos como σοφισταί).

T. 1.1. Homero, *Ilíada* XV 411-412:

τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης
εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης.
En manos del experto carpintero, quien en efecto de todo
arte bien sepa, gracias a la inspiración de Atenea.[24]

En los poemas homéricos no aparece ninguna palabra de la raíz **soph-*, excepto el sustantivo abstracto σοφία, que sólo se encuentra en este pasaje de la *Ilíada*. Un escoliasta observa que el término es empleado en este pasaje para designar claramente el trabajo artesanal (en este caso del carpintero de barcos, que requería de una competencia especializada), en vez de *tekhnē*. En otro escolio se dice, "debido a ello, afirman [*sc.* los *chorizontes*] que la *Odisea* no es de Homero, porque ahí no está la palabra σοφία".[25] Aunque un anónimo observa "que una sola vez allí denomina σοφία no a la lógica sino al arte de la carpintería",[26] contra lo que podría esperarse. El empleo parecía correcto en época tardía: llaman así [σοφία] a todo arte y a los artesanos *sophói*"; en seguida se presentan algunos ejemplos de ese empleo, aunque con la palabra σοφιστής, no σοφός: Sófocles llama 'sofista' al citaredo y Eupolis, al rapsodo.[27] En otras palabras, no parece haber diferencia para el escolista entre σοφός y σοφιστής, aunque 'sofista' se aplicaba en

[24] Tomo el texto de Homeri *Ilias*, rec. West, 2000, vol. 2: Rapsodias XIII-XXIV. He consultado los comentarios siguientes: a) Janko 1994 *(The Iliad: A Commentary…)*, pp. 271 y 274; b) *Schol. in Il.*, rec. Erbse, IV, 1975, y c) *Schol. in Il.*, Mass, vol. II, 1888. Cf. Gladigow 1965, p. 9.

[25] *Schol. in Il.* O 412 b.1 Erbse: ἀντὶ τοῦ τέχνης· διό φασι μὴ εἶναι Ὁμήρου τὴν ᾿Οδύσσειαν, διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκεῖ σοφίαν.

[26] *Schol. in Il.* O 412 a.2 Erbse: ὅτι ἅπαξ ἐνταῦθα σοφίαν ὠνόμασε καὶ οὐ τὴν λογικήν, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην.

[27] Eust. *Ib.:* Οἱ γὰρ παλαιοὶ σοφοὺς ἐκάλουν ἅπαντας τοὺς τεχνίτας, ὡς τὸ «σοφὸς ἤραρε τέκτων», καὶ Σοφοκλῆς δέ, φασί, τὸν κιθαρῳδὸν σοφιστὴν λέγει, καὶ τὸν ῥαψῳδὸν Εὔπολις.

especial a citaredos y rapsodos. En efecto, reafirma el escolio: "los antiguos llaman sofistas a todos".[28]

Retomando los escolios, Eustacio (siglo XIII), en su comentario a este pasaje de la *Ilíada,* observa: "*sophía* no es la lógica, sino simplemente el arte en el uso antiguo, y sobre todo el arte manual, que se sabe por inspiración de Atenea, según el poeta, la que rige en tales técnicas, como se muestra por doquier",[29] y en seguida explica: "pues los antiguos llamaban *sophói* a todos los artesanos, como en la expresión 'un carpintero hábil construyó', y Sófocles llama 'sofista' al citaredo y Eupolis al rapsodo".[30] Se ha repetido el comentario de Eustacio para subrayar que no parece haber diferencia para los antiguos entre σοφός y σοφιστής. Con ambas palabras se hacía referencia a artesanos especializados, como es el caso del carpintero de barcos, cuya tarea era bastante compleja, pero no se trataba de una actividad teórica o intelectiva. Eustacio agrega (además de que la palabra es un *hápax legómenon*): "Es evidente que los filósofos posteriores decían por el contrario que 'σοφία' es el conocimiento de las cosas humanas y divinas y de la causa en cada caso".[31]

Hadot (1998, p. 30) observa que "Desde Homero, las palabras σοφία y σοφός eran empleadas en los contextos más diversos, a propósito de conductas y disposiciones que, al parecer no tenían nada que ver con las de los 'filósofos'". Luego se refiere a este pasaje: "Homero habla del carpintero, quien, gracias a

[28] *Schol. in Il.* O 412 b.2 Erbse: οἱ γὰρ παλαιοὶ πάντας σοφιστὰς ἐκάλουν.

[29] Eust. *Comm. ad Hom. Il. et Od.,* III, p. 1023.10-18 Stallbaum = 1979, III, p. 749 van der Valk: Σοφίαν δὲ οὐ τὴν λογικήν φησιν, ἀλλ' ἁπλῶς τὴν τέχνην ἔθει ἀρχαίῳ, καὶ μάλιστα τὴν χειρωνακτικήν, ἣν οἶδέ τις ὑποθημοσύναις Ἀθήνης κατὰ τὸν ποιητήν, τῆς, ὡς πολλαχοῦ δηλοῦται, τοιαύταις τέχναις ἐπιστατούσης.

[30] Eust. *Ib.:* Οἱ γὰρ παλαιοὶ σοφοὺς ἐκάλουν ἅπαντας τοὺς τεχνίτας, ὡς τὸ «σοφὸς ἤραρε τέκτων», καὶ Σοφοκλῆς δέ, φασί, τὸν κιθαρῳδὸν σοφιστὴν λέγει, καὶ τὸν ῥαψῳδὸν Εὔπολις.

[31] Eust. *Ib.:* οἱ δὲ φιλόσοφοι σοφίαν είναι θείων καὶ ανθρωπίνων και της περί ἑκάτερον αίτιας.

los consejos de Atenea, entiende de toda σοφία, es decir, de todo saber hacer". Y supone que las actividades y prácticas indicadas por la palabra σοφία están sometidas a medidas y a reglas y suponen una enseñanza y un aprendizaje. Lo único cierto es que la σοφία es un don de los dioses, quienes otorgan a determinados seres humanos los secretos del arte. La patrona de los artesanos es Atenea en el pasaje citado de la *Ilíada* (cf. Janko 1994). En *Od.* VI 233-234, al referirse a un maestro orfebre, el poeta afirma: "a quien Efesto y Palas Atenea enseñaron todo el arte".[32] Ha parecido a Bollack (1968, p. 16) que σοφία y τέχνη no indican lo mismo. La primera expresaría un conocimiento; la segunda se vincularía a la magia y al engaño. No encuentro estas diferencias. La σοφία aparece como una especie de τέχνη:[33] ésta sería el término general, que abarca no sólo el engaño sino la habilidad artesanal en general. En cambio, la característica propia de la σοφία es la excelencia, la ἀρετή de la τέχνη, que puede encontrarse en "todo arte" manual[34] que requiera de una habilidad excepcional, como la construcción de barcos, la poesía y la música.

T. 1.2. [Homero] *Margites,* fr. 2 Allen:

τὸν δ' οὔτ' ἂρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα
οὔτ' ἄλλως τι σοφόν· πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης.
A él los dioses no lo hicieron excavador ni arador
ni persona diestra en otra cosa. Estaba privado de todo arte.[35]

El adjetivo σοφός aparece por primera vez en el *Margites* (*c.* 700 a. C.), obra atribuida a Homero y al poeta Pigres de Halicarnaso. El pasaje proviene de dos citas, una de Aristóteles

[32] Hom. *Od.* VI 233-234: ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη τέχνην παντοίην, fórmula que vuelve a repetirse en XXIII 160-161.

[33] Cf. Heidegger 2003, pp. 37-40.

[34] *Pace* Kerferd 1976, *apud* Kurke 2011, p. 98.

[35] He seguido el texto de Homeri *opera,* rec. Th. W. Allen, 1969, T. V. He consultado, entre otros, los siguientes textos: Gladigow 1965, pp. 9-10 y Bollack 1968.



(sin el segundo hemistiquio del segundo verso; cf. *infra* T31.2) y otra de Clemente de Alejandría.[36] El contexto se refiere a actividades agrícolas, aunque σοφός indica todo tipo de actividades artesanales. En este pasaje Aristóteles se refiere a dos sentidos de σοφία, uno es el de las artes, donde se emplea en sentido particular, no general;[37] en tales casos la σοφία es la excelencia en un arte, y por ello, por ejemplo, son llamados σοφοί los hombres más destacados en la escultura (Fidias y Policleto). El otro sentido de σοφία es el general y se da en el campo del conocimiento, y en este caso la σοφία es el más exacto de los conocimientos, o la ciencia más exacta, que está a la cabeza de todos los conocimientos.

Bollack (1968, p. 551) considera que en los textos arcaicos σοφία indica un conocimiento artesanal sometido a medidas y a reglas, análogo y antinómico de τέχνη, aplicado a demiurgos como el carpintero, al conductor de carros o navíos y al citarista (o conductor de canto). No parece, sin embargo, que sea así. En época arcaica, τέχνη tiene con frecuencia el sentido de una actividad oculta o insidiosa, como la magia o el engaño;[38] también se refiere a otras actividades como la herrería y la orfebrería, atribuidas a Hefesto. Siguiendo a Aristóteles, la σοφία es cada una de esas artes particulares, pero en grado sumo, en su más alto grado de excelencia. Es, según la expresión del mismo filósofo poco antes del pasaje citado, 'la excelencia del arte' (ἀρετὴ τέχνης).

[36] Arist. *EN* 1441a12-13 (τὸν δ' … τι σοφόν, cf. T31.2) et Clem. Al. *Strom.* I 3.24 (add. πάσης ... τέχνης).

[37] Arist. *EN* 1141a12-14 (= T31.2): "Consideramos a algunos *sophói* en general no en algún oficio en particular ni en alguna otra cosa, como Homero en el *Margites:* […]" (εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ […]). Aristóteles obtiene una conclusión adecuada a sus propias concepciones: "de modo que es evidente que la σοφία es la más exacta de las ciencias" (ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία).

[38] Una treta insidiosa, Hes. *Th.* 160, cf. Hom. *Od.* 455, etcétera.

T. 2. Hesíodo, *Trabajos* 649:

δείξω δή τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
οὔτε τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν.
Te enseñaré las normas del mar estruendoso,
no siendo hábil ni en la navegación ni en las naves.[39]

El verbo σοφίζομαι aparece por primera vez en la literatura griega en este pasaje de Hesíodo en voz pasiva y con el claro sentido de 'ser hábil', 'ser diestro' en el oficio de la navegación, que corresponde al sentido original de σοφία como 'habilidad'. Afirma Hesíodo que, ante la decisión de su hermano Perses de dedicarse al comercio, él mismo le enseñará "las normas del mar estruendoso" (v. 649), a pesar de no ser experto en la navegación. Es decir, el poeta de Ascra sí sabe las reglas, aunque no es experto por no haber tenido experiencia marítima. Este pasaje de Hesíodo no hace referencia a habilidades manuales artesanales, puesto que la habilidad en la navegación implica no sólo las maniobras en el mar, sino conocimientos amplios de carácter climático y geográfico y de las rutas.

Hadot (1998, pp. 31-33) emplea la palabra σοφία para referirse a la sabiduría poética en Hesíodo, pero —como el mismo autor reconoce— el poeta no emplea esa palabra, de modo que la referencia resulta inapropiada. No se pueden sacar conclusiones de un empleo inexistente.

3. *La lírica griega*

T. 3. Alcmán, fr. 2.i, 1-2 P:

Κάστωρ τε πώλων ὠκέων δματῆρες ἱππόται σοφοὶ
καὶ Πωλυδεύκης κυδρός.
Cástor y Polideuctes glorioso, domadores de veloces potros,
ambos diestros jinetes.[40]

[39] He tomado el texto de Hesiodi *Theogonia Opera et Dies Scvtvm,* edidit Solmsen, 1990. He consultado, entre otros, el comentario de P. Vianello en Hesíodo, *Los trabajos y los días,* versión de P. Vianello, 1979.

[40] Sigo el texto de *Poetae Melici Graeci,* ed. D. L. Page, 1962.

Alcmán, el más antiguo de los poetas líricos, emplea en cuatro ocasiones las palabras σοφός y σοφία. En el fragmento 2.i se atribuye a los Dióscuros la cualidad de ser óptimos jinetes, de manera que el sentido de la palabra σοφός se adapta a un nuevo contexto, el de la nobleza del siglo VII, para referirse ahora a habilidades propias de ésta, sin dejar por ello de referirse a las actividades artesanales como lo son la técnica del armador de barcos o las actividades agrícolas, etcétera, como veremos en el siguiente pasaje. En otro fragmento (fr. 16 P) el término parece ya tener una connotación intelectiva (aunque el texto puede estar corrupto): "no era un hombre torpe, ni ignorante entre los conocedores (†παρὰ σοφοῖσιν†), ni era un tesalio".

T. 4. Arquíloco, fr. 211 W:
τρίαιναν ἐσθλὸς καὶ κυβερνήτης σοφός.
Hábil con el tridente y timonel experto.[41]

Amonio, filósofo neoplatónico del siglo V d. C., cita el fragmento de Arquíloco (680-645 a. C.) en la página 9 de su comentario a la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles. Luego de comentar diferentes definiciones de φιλοσοφία, entre otras las de Platón y Aristóteles[42] y al exponer el sentido que Pitágoras da a esa palabra (cf. *infra* comentario, T9.1), Amonio señala que los antiguos "llamaban σοφός a quien se ocupaba de cualquier arte",[43] e ilustra con tres ejemplos: uno es el texto aquí incluido de Arquíloco, donde el término en cuestión califica al capitán de un barco, y los dos ejemplos restantes provienen del poeta Homero: "y el poeta, 'pues un carpintero *sophós* [lo] fabricó' y 'buen sabedor del arte gracias a

[41] He tomado el texto de *Iambi et Elegi Graeci,* ed. West, vol. I, 1971.

[42] Según Ammon. *In Porph.* 9.6, para Aristóteles la filosofía es "arte de las artes y ciencia de las ciencias".

[43] Ammon. *In Porph.* 9.9: σοφὸν ὠνόμαζον τὸν ἡντιναοῦν μετιόντα τέχνην.

la inspiración de Atenea’”,[44] en referencia al pasaje de la *Ilíada* que antes hemos incluido (T1.1), aunque en realidad Homero no emplea la palabra σοφός.

Un aspecto que se debe resaltar es que, en el pasaje de Arquíloco, la palabra σοφός se emplea como epíteto para mostrar la característica específica de una persona ‘experta’, ‘hábil’, ‘astuta’, ‘inteligente’, en este caso en referencia al timonel.[45] Se apega al empleo normal de artesano sobresaliente o verdadero maestro en su arte, en este caso la navegación, como ya aparecía en Hesíodo (T2).

T. 5. Solón, fr. 13, vv. 51-52 W:

ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσ<έω>ν πάρα δῶρα διδαχθείς,
ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος.
Otro, en dones de las Musas olímpicas enseñado,
sabedor de la plenitud del arte agradable.[46]

En su célebre *Elegía a las Musas,* Solón suplica a las Musas Piérides que le otorguen felicidad y honra, mas no riqueza inicua. Luego se refiere a las desgracias que sobrevienen a los hombres por su desmesura de manos de Zeus, que tarde o temprano los castiga. En seguida (vv. 36-42) se refiere a las ingenuas ilusiones de los hombres. En la siguiente sección (vv. 43-62) presenta seis diferentes ejemplos de los inútiles afanes de los hombres referidos al comerciante, el campesino, el artesano, el poeta, el adivino y el médico. Todos se afanan en algo, pero el destino es implacable y nadie puede librarse de los designios de los dioses inmortales.

Entre los seis tipos de seres humanos que se afanan por el éxito se encuentra el poeta. Este pasaje es el más oscuro del

[44] Ammon. *In Porph.* 9.13: καὶ ὁ ποιητὴς ἐπεὶ σοφὸς ἤραρε τέκτων καὶ εὖ εἰδὼς σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης.

[45] No se sabe claramente qué significa τρίαινα. Tal vez un tipo de navío, el tridente de Poseidón o bien se trata de un tropo.

[46] He tomado el texto de *Iambi et Elegi Graeci,* West, vol. II, 1972. He consutado en particular Gladigow 1965, pp. 16-19.

poema. El poeta —con el cual supuestamente se identifica el propio Solón—, como cualquiera de los demás, se afana inútilmente, pues es Zeus quien castiga la desmesura y distribuye los dones. Los tres anteriores (el comerciante, el campesino y el artesano) buscan con esfuerzo el sustento; los dos posteriores tienen situaciones diferentes: el adivino, aunque puede predecir el mal, no puede evitarlo de ningún modo, y el médico no puede dar alivio a los mortales si no lo permiten los dioses inmortales.

No se entiende, sin embargo, cuál es la situación en la que se encuentra el poeta: entre los que se esfuerzan o entre los que fracasan si los dioses así lo deciden. Como se encuentra después del artesano, podría pensarse que la lista de los afanes termina con él, en la estructura llamada *priamel* (una enumeración de cosas, nociones o valores, el último de los cuales es superior a todos los demás, en este caso, el poeta), de manera que Solón quiere llamar la atención sobre el poeta. La hipótesis anterior parece reforzarse por el hecho de que el dístico no tiene predicado, de modo que podría suponerse que es el mismo que se aplica al artesano: ξυλλέγεται βίοτον, "reúne el sustento".

Gladigow considera que esta solución no es adecuada, porque el sustento no es un elemento determinante para el poeta, el adivino y el médico, además de que Solón no era un poeta profesional. De este modo, la lista de seis debe dividirse en dos series de tres, la primera incluye a aquellos que se afanan por el sustento (el comerciante, el campesino y el artesano); la segunda, a quienes ejercen su arte con diversos fines. El fin de la poesía sería enseñar o persuadir. En este caso se debe suponer una laguna de un dístico, donde se trataría sobre el fracaso de la σοφίη, cuyo sentido puede deducirse del contexto (Gladigow 1965, p. 17) a partir de los fragmentos 6 o 16,[47]

[47] Sol., fr. 6, v.10: [...] ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖι, "[...] a los hombres a cuantos el intelecto no es adecuado"; fr. 16 W: γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι / μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον

donde tal vez pueda verse el fracaso de la poesía política de Solón: “Para Solón la esencia de la σοφίη ya no es la habilidad poética [...], sino el conocimiento de la *medida* y del *telos* de las cosas” (Gladigow 1965, pp. 17-18). Este cambio de acento en el sentido de la palabra σοφία se encuentra también en Íbico y Hermesimno, en quienes habría influido Solón.

El problema con esta interpretación es que Gladigow supone que: *a)* con la expresión σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος se refiere a él mismo; *b)* los poetas no requieren de sustento, y *c)* Solón no es un poeta profesional. En contra de *a)* y *c)* debe decirse que Solón está hablando de hombres cuyos afanes por obtener el sustento y cuyos intentos para impedir la desgracia son inútiles, pues el bien y el mal depende sólo de los dioses. Si Solón se hubiera considerado entre los que han fracasado, entonces no tendría por qué pedir a las Musas felicidad y honra. En contra de *b),* podría decirse que Solón no requería de sustento, pero esto no era válido para todos los poetas en su conjunto. Los poetas tenían motivos diversos en su tarea creativa (políticos, sociales y pecuniarios). Simónides, a finales del siglo VI, era un poeta profesional y cobraba por su trabajo, y no era el único caso. Los tiranos tenían el gusto o interés de mantener en su corte a afamados poetas, quienes recibían compensación (no necesariamente dinero) por desarrollar su actividad. Por tanto es probable que Solón, quien utilizaba su poesía con propósitos políticos, se estuviera refiriendo a estos poetas, diferentes de él.

Además, deberá definirse el sentido de σοφία, que no designa la poesía lírica en su actual connotación que distorsiona el significado original.[48] Al parecer se refiere fundamentalmente a la música, aunque en la época de Solón no parece haber

ἔχει, “es muy difícil concebir la invisible medida de su prudencia, que es lo único que tiene límites de las cosas”.

[48] Un estudioso moderno pensaba —correctamente— que Solón se refería a la lírica coral, ante lo cual Gladigow exclama: “Solons eigene Dichtung bleibe debei ausgeschlossen!” (1965, p. 16, n. 2).

una distinción clara entre la elaboración del texto oral y su representación. Deberá entenderse 'poesía' en sentido amplio, no sólo como creación literaria. Σοφία, a veces, se refiere claramente a la música. En el *Himno a Hermes* (IV, 511) se afirma que al dios se le ocurrió el empleo de otra σοφία: el sonido de la siringa, una habilidad musical.

De cualquier modo, σοφία designa ese arte creativo por lo cual puede recibirse alguna compensación, de manera que el término pasa ya a referirse también a actividades intelectivas, además de manuales y físicas, uso que se hará común en el siglo V. Sin embargo, debe entenderse 'intelectivo' no en el sentido de una facultad teórica o lógica, sino de una capacidad creativa. Σοφία se refiere al arte de embelesar a los hombres no con una sabiduría teórica (una concepción del mundo), sino con una capacidad o habilidad para la creación poéticomusical. Las Musas son las patronas de esa σοφία particular.[49]

T. 6. Íbico, fr. 2.23-4 P:
καὶ τὰ μὲ[ν ἂν] Μ̣οίσαι σε̣σοφι̣[σ]μ̣έναι
εὖ Ἑλικωνί̣δ[ες] ἐ̣μβαίεν †λόγω[ι†
Y las muy expertas Musas
helicónidas pueden embarcarse [en la palabra].[50]

Íbico de Regio (*c.* 560-525 a. C.), autor de cantos al amor pederástico interpretados en concursos de coros de jóvenes, utiliza el verbo σοφίζομαι en participio perfecto medio-pasivo (como Hesíodo en T2) en el ámbito de la poesía y del canto, reflejando los mismos cambios que se dan en relación con el adjetivo: de la capacidad puramente manual se llega a la facultad intelectiva de creación de piezas versificadas: las Musas son *sofistas* en el

[49] Sobre el sentido de μέτρον como 'dominio' o 'plenitud', cf. Untersteiner 1996, pp. 117-122.

[50] He tomado el texto de *Poetae Melici Graeci,* ed. D. L. Page, 1962.

sentido de que son maestras en el arte del canto.[51] Puede observarse este valor más reciente de los términos emparentados con σοφός en relación con la poesía o el canto (T5), que enriquece su empleo relativo a la habilidad artesanal (vinculada con la *tekhnē*) o a una experiencia marítima, como sucede en el pasaje de Hesíodo (T2). Las semejanzas entre el poema de Íbico y el pasaje de Hesíodo (por ejemplo, su epíteto de Helicónidas) indican una vinculación estrecha entre ambos poetas.

T. 7. Teognis, *Elegías,* vv. 19-20:

Κύρνε, σοφιζομένῳ μὲν ἐμοὶ σφρηγὶς ἐπικείσθω
τοῖσδ' ἔπεσιν.
Cirno, para mí, diestro (poeta), un sello se establezca
en estas palabras.[52]

El empleo de las palabras σοφίη y σοφός en Teognis es abundante: ambas palabras aparecen dieciocho veces en los 1 230 versos de que consta el primer libro del poema (diez veces la primera y ocho la segunda). También sus connotaciones son abundantes: van del sentido común de 'conocedor', en el sentido de la persona que domina algún conocimiento, hasta el de la persona prudente, pero siempre en el plano práctico, en el ámbito político o individual y sin connotaciones teóricas.

En cuanto al sentido de σοφός, se encuentran las siguientes connotaciones:[53]

a) 'Experto' en algún arte u oficio. En Teognis v. 902: "ningún hombre es experto (σοφός) en todo".[54]

[51] Gladigow 1965, p. 15 observa que σε̣σοφι̣[σ]μ̣έναι se refiere aquí en primer lugar no a su habilidad poética sino a su sabiduría. No parece que sus ejemplos permitan llegar a semejante conclusión.

[52] He tomado el texto de *Theognis,* ed. D. Young, 1971. He seguido los comentarios de Nagy 1985, pp. 22-81 y Condello 2009-2010.

[53] Adaptación de la relación de empleos elaborada por Condello 2009-2010, p. 71.

[54] Thgn. 902: οὐδεὶς δ' ἀνθρώπων αὐτὸς ἅπαντα σοφός. Cf. también vv. 1060, 1159.

b) 'Conocedor'. En v. 120 se afirma que "para un hombre conocedor (ἀνδρὶ σοφῷ) es fácil descubrir cuándo el oro o la plata son falsos". [55]

c) 'Capaz'. Quien es capaz de comprender los enigmas (v. 682) o de proferir una palabra instructiva en el simposio (v. 565).

d) 'Sensato'. En Teognis v. 502, σοφός aparece como sinónimo de πινυτός, 'hombre prudente': cuando bebe demasiado se cubre de vergüenza, "aunque antes hubiera sido hombre sensato" (καὶ πρὶν ἐόντα σοφόν). Cf. v. 1389.

En cuanto a σοφίη se encuentran los siguientes sentidos:

a) Conjunto de competencias requeridas en el banquete (v. 564), entre las cuales el 'arte poética'. En los versos 769-770 se refiere al sirviente y mensajero de las musas, "si sabe algo extraordinario, no debe ser envidioso de la *sophía*".[56] Es difícil entender a qué se refiere la palabra σοφία, pero no se trata de 'arte poética'.

b) Sabiduría o conocimiento en general. En Teognis, v. 876, en referencia al vino, a quien le dice el poeta que es bueno y malo, elogiable y vituperable: "¿Quién podría vituperarte, quién podría alabarte con el poder del buen juicio?".[57] En vv. 1157-1159 se afirma que la riqueza y la σοφία son inalcanzables para los mortales; el deseo de riqueza no se puede saciar, y lo mismo sucede con la σοφία: "el hombre más *sophós* no huye de ella, sino que la ama con pasión, pero no le es posible cumplir su deseo".[58] Cf. 1004.

c) Adaptabilidad. En Teognis, v. 218, la σοφίη se opone a la intransigencia, ἀτροπίης, y en 1074, el poeta aconseja a Cirno tener una "actitud variada" (ποικίλον ἦθος) para todos

[55] Thgn. 120: ἐξευρεῖν ῥάιδιον ἀνδρὶ σοφῶι.

[56] Thgn. 770: Χρὴ Μουσῶν θεράποντα καὶ ἄγγελον, εἴ τι περισσόν εἰδείη, σοφίης μὴ φθονερὸν τελέθειν. Cf. 790, 942, 995.

[57] Thgn. 876: τίς ἄν σέ τε μωμήσαιτο, / τίς δ' ἂν ἐπαινήσηι μέτρον ἔχων σοφίης;

[58] Thgn. 1158-1159: ὁ σοφώτατος οὐκ ἀποφεύγει, ἀλλ' ἔραται, θυμὸν δ' οὐ δύναται τελέσαι.

los amigos, conforme a los sentimientos de cada uno de ellos, de modo que sea un personaje con uno y otro con otro, pues esa “habilidad ética es mejor que una gran excelencia”.[59]

Condello subraya los casos que presentan una indistinción entre los valores sapiencial y poético, en particular vv. 563 s., 682 s., 769-772, 789 s.

En cuanto a los versos famosos citados al principio de este apartado, la expresión σοφιζομένῳ μὲν ἐμοὶ ha dado lugar a difíciles problemas de interpretación (cf. Condello 2009-2010, pp. 68-69 y 71-77).[60] Nagy, p. 29, traduce: “Kyrnos, let a seal *[sphrēgis]* be placed by me, as *I practice my poetic skill [sophiē]*”. Antes el estudioso había observado (p. 24) que en el verso 24, σοφός no significa específicamente ‘experto’, sino ‘experto en la comprensión de la poesía’, ‘versado en poesía’, y se refiere tanto a él como a los *philoi.* El mismo sentido podría aplicarse a esa palabra en este pasaje, pero su connotación especulativa o teórica, en referencia a la interpretación de la poesía en un contexto político práctico, no abarca las teorías propiamente filosóficas de carácter general. Según Nagy (p. 29), el sello (σφρηγίς) que Teognis pone a las palabras van a garantizar la percepción correcta del mensaje. Se trataría de una especie de arte alusiva, pues el poema debe pasar desapercibido al tirano. Sólo él y los *philoi,* en cuanto *sophói,* son capaces de saber el sentido oculto de las palabras.

En relación con σοφιζομένῳ se han plateado tres posibilidades (cf. Condello 2009-2010, p. 71). La menos preferida hoy, aunque tuvo fortuna en el pasado, es ‘en cuanto astuto’, apegada al uso más difundido de σοφός. Contraria a la anterior es la referida al sentido sapiencial y didáctico: ‘en cuanto sabio o maestro’. Hoy tiene mayor aceptación la acepción —ofrecida también por Nagy— de ‘en cuanto poeta’.

[59] Thgn. 1074: κρεῖσσόν τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς.

[60] No abordamos la discusión sobre el dativo ἐμοὶ, que no podría ser agente, porque el vebo ἐπικείσθω es intransitivo, cf. Condello 2009-2010, p. 76.

Como ya se ha dicho (T2), el verbo σοφίζω, -ίζομαι tiene tres sentidos básicos (cf. Condello 2009-2010, p. 71): en voz activa, 'hacer σοφός', y en media, con sentido transitivo: 'recurrir a un truco', 'idear una estratagema'. A finales del siglo V la voz media desarrollará también un uso intransitivo: 'actúo como σοφός', 'ejercito la σοφία', cuyo sentido evolucionará en el siglo IV con una connotación en general negativa: 'idear con astucia', 'razonar de manera sutil', 'interpretar racionalmente', etcétera (pero cf. también T2, en el sentido de 'ser *sophós/ hábil*'). En este pasaje de Teognis, el verbo tiene el sentido de 'actuar como *sophós'*, que es un empleo inusitado de la voz media, pues no se empleaba como intransitivo en la época del poeta.

T. 8.1. Píndaro, *Olímpica* II 86-88:
σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες.
sophós es quien sabe mucho por naturaleza
y quienes aprenden son cuervos
vigorosos en verbosidad.[61]

"La clave de Píndaro como poeta, de su propio talento como representante de la elevada actitud aristocrática es el sentido de σοφία. En el pensamiento de Píndaro, el sentido de la σοφία poética ha alcanzado su expresión más elevada y válida de su tiempo; se muestra una nueva dimensión profunda; su poesía manifiesta su legitimidad en el cosmos de la convivencia de los ἄριστοι". Así se expresa Gladigow (1965, p. 42) de modo grandilocuente al abordar la σοφία en Píndaro (522-443). Aunque representa el punto culminante del *ēthos* aristocrático que se manifiesta en una ampliación del concepto

[61] El texto proviene de *Pindari carmina cum fragmentis,* ed. Maehler, 1971. El léxico que he tenido a disposición es: *Lexicon to Pindar,* ed. Slater, 1969. Son importantes los comentarios de Gladigow 1965, pp. 39-55 (en particular p. 42, n. 2).

de σοφία, se quedó anclado en el pasado, motivo por el cual el estudioso lo aborda antes que a Heráclito y Epicarmo.

Sin embargo, en relación con los conceptos que venimos analizando, Píndaro no se queda en el pasado ni representa un caso excepcional, sino que se apega al desarrollo de los usos tradicionales en su época. Ni en frecuencia ni en riqueza de sentidos sobresale, por ejemplo, frente a Teognis, anterior a él. En cuanto a su número, en total, incluyendo los fragmentos, σοφός aparece 33 veces, σοφία 20 y σοφιστής una. Asimismo, muestra las acepciones comunes de σοφός y σοφία de (1) 'habilidad' superior en un oficio o arte, (2) 'conocedor', (3) 'prudente', (4) 'hábil' en la palabra y (5) supuestamente 'sabiduría', 'intelecto'. Con esos términos designa (cf. Gladigow, p. 40): al artesano (*O.* VII 72), al timonel (*N.* VII 17), al auriga (*P.* V 115: ἁρματηλάτας σοφός) y a la medicina (*P.* III 54). El rasgo característico de Píndaro es el empleo de esas palabras para referirse a la poesía y al poeta. Aunque los poetas anteriores a él ya habían utilizado esos términos comunes y concretos para referirse al canto, a la danza o a la poesía, Píndaro los emplea ahora con mayor consistencia para designar el arte poético. Sin embargo, no debe verse este arte en sentido abstracto o filosófico, sino como una habilidad concreta del poeta. En *Pítica* III 113, para referirse a los poetas, emplea la expresión "hábiles carpinteros" (τέκτονες σοφοὶ).[62] El poeta aparece como un hábil artesano que sabe ajustar o ensamblar las palabras, como un carpintero lo hace con la madera.[63]

[62] Algunos traductores prefieren otras expresiones: "sabios arquitectos" (en la traducción de Gredos, 2002), o "cunning builders" (en la interpretación de Jebb 1907, p. 84), pues 'carpinteros' les resultaría muy ordinario.

[63] *P.* III 113: ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες, οἷα σοφοί ἅρμοσαν, "de palabras resonantes que hábiles carpinteros ensamblaron". Tal vez, como lo sugiere Martin 2012, p. 6, Píndaro se refiere a poetas del elogio *(poetas carpinteros)* como él mismo, pero de época antigua —como Néstor y Sarpedón—, que aparecen representados tocando instrumentos con caja de resonancia de madera, como las cítaras, en el caso del citaredo.



La *Olímpica* II se interpretó el año 476 con motivo de las celebraciones por la victoria olímpica de Terón de Agrigento. Es interesante constatar que el σοφός, por decirlo así, no se hace sino que nace por gracia divina. No puede ser considerado σοφός quien adquiere el conocimiento mediante la enseñanza o producto de una formación intelectual. El pasaje en cuestión parece referirse al don de la palabra (acepción 4): el σοφός se opone a quienes han aprendido a hablar, quienes no son más que charlatanes. En general, hay dos clases de hombres: quienes reciben el saber por don natural o quienes por aprendizaje. La palabra del σοφός es un rasgo hereditario o una cualidad natural y un privilegio exclusivo de los nobles. La misma idea de que la σοφία ('maestría', 'destreza') es un don que el hombre recibe de los dioses aparece en otros pasajes del mismo Píndaro: gracias a ellos el hombre nace σοφός ('sagaz' o 'diestro'), vigoroso de brazos y elocuente (*P.* I 42).[64]

T. 8.2. Píndaro, *Olímpica* I 9:
ὅθεν ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται
σοφῶν μητίεσσι, κελαδεῖν
Κρόνου παῖδ᾽ ἐς ἀφνεὰν ἱκομένους
μάκαιραν Ἱέρωνος ἑστίαν.
de donde el multidicho himno se pone
en la imaginación de los poetas, para que celebren
al hijo de Cronos quienes llegan a la rica
y afortunada casa de Hierón.[65]

Diversos autores consideran que σοφός y σοφία tienen en Píndaro una connotación intelectiva: una sabiduría humana, un producto del intelecto (*O.* VII 8: γλυκὺν καρπὸν φρενός), entre la sabiduría divina y las mentes ciegas de los hombres (Gladigow 1965, p. 43, a partir de *Pae.* VII b13), como en *Olímpica*

[64] Heinemann 2005, pp. 134-135, subraya el carácter competitivo de σοφός, -ία en este y otros pasajes de época clásica.

[65] Sigo el mismo texto y léxico indicados en T8.1. Además, pueden verse las observaciones de Verdenius 1979 y 1988 (cf. Bibliografía).

XI 10: "de la divinidad el hombre florece en su hábil entendimiento" (ἐκ θεοῦ δ' σοφαῖς ἀνθεῖ πραπίδεσσιν), o en el pasaje aquí comentado. Sin embargo, Verdenius, en su comentario a esos versos (1988, p. 10), observa que μῆτις indica "la habilidad para dar al canto una forma artística", y σοφός, por su parte, se refiere a una capacidad técnica, una competencia artística; su sentido es 'poeta hábil', 'experto' (acepción 1), mas no significa 'sabio' (acepción 5). Asimismo, en su comentario a *Olímpica* XIV 7, Verdenius (1979, pp. 20-21) subraya que aquí se trata de un hombre hábil, no de un sabio, en referencia a poetas y cantores, y agrega que "esta capacidad intelectual es idéntica a su habilidad técnica", y de modo más preciso agrega que, en el contexto de *Olímpica* I 116, σοφίᾳ refiere a la técnica de composición.[66]

Aparte de lo anterior, nótese en Píndaro el uso metafórico de σοφία y σοφός: la sola palabra se emplea con el sentido de 'poesía' y para designar al 'poeta eminente', respectivamente. La σοφία es la poesía misma: "la suprema flor de la poesía" (*I.* VII 18: σοφίας ἄωτον ἄκρον), la "poesía que encanta" (*P.* I 12: θέλγει σοφίᾳ). La poesía se encuentra bajo el resguardo de las Musas: Trasíbulo, el hijo del tirano Terón, lleva "la poesía [que se halla] en los escondrijos de las Piérides".[67] Empero, el carácter técnico sigue predominando. La propia poesía que encanta no es otra cosa sino la capacidad artística o técnica. Se nombra al poeta con una feliz expresión metafórica, ya antes vista: τέκτων σοφός, "hábil/experto/eminente carpintero" (*P.* III 113-114), que recuerda la expresión homérica del T1.1. El poeta es un σοφός que celebra al hombre que vence a sus competidores gracias a sus manos y pies.[68]

[66] Cf. *O.* VII 52-53: δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει, "para el que aprende es mejor también la habilidad sin fraude".

[67] *P.* VI 49: σοφίαν δ'ἐν μυχοῖσι Πιερίων.

[68] *P.* X 22: εὐδαίμον δὲ καὶ ὑμνητὸς οὗτος ἀνὴρ γίνεται σοφοῖς, "este es un hombre feliz y celebrado por los poetas", cf. *N.* VIII 41; cf. I. I 45. De nuevo leemos en la *O.* XIV 7: εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ, "si hay un hombre hábil, admirable o brillante".

Las referencias a las palabras y no a los artefactos indican una dirección más amplia que al poeta y a la poesía. Las palabras pueden calificarse como 'expertas' (*P.* IV 138: σοφῶν ἐπέων), esto es, 'persuasivas', y Persuasión es una divinidad experta (*P.* IX 39: σοφᾶς Πειθοῦς). De cualquier modo, el elemento intelectivo de σοφός se encuentra cuando se emplea para designar a los 'prudentes' que gobiernan la ciudad (*P.* II 88) o a quienes poseen las nobles costumbres (*P.* VIII 74), ambos pasajes aparecen con connotaciones políticas. Muchas veces el hombre debe callar por prudencia (*P.* V 18). Se trata, sin embargo, de una facultad práctica del individuo de juzgar y actuar con inteligencia.

T. 8.3. Píndaro, *Ístmica* V 28-29:
μελέταν δὲ σοφισταῖς
Διὸς ἕκατι πρόσβαλον σεβιζόμενοι.
Y ocupación a los sofistas,
gracias a Zeus, otorgaron los que son honrados.[69]

Este es el más antiguo testimonio del empleo de la palabra σοφιστής en la literatura griega: se encuentra sólo una vez en Píndaro, en esta *Ísmica,* que el poeta compuso en el año 478, para ser interprertada en honor de Filácidas de Egina, vencedor en el pancracio. Píndaro refiere cómo los poetas celebran entre los héroes a los buenos luchadores, quienes, a su vez, dan ocupación a los sofistas, que en este caso son los propios poetas. Slater, en su *Lexicon to Pindar,* define la palabra: "*skilled craftman, sc.* of poetry". Aquí σοφιστής se emplea en vez de σοφός, tal vez por razones métricas. De cualquier modo, el uso parece indicar que σοφός y σοφιστής son sinónimos o correspondientes semánticamente: tanto uno como otro pueden emplearse para referirse a los poetas. Ambos términos pueden ser intercambiables en otros pasajes, como lo indica

[69] Sigo el mismo texto y léxico indicados en T8.1.

un escolio a este pasaje.[70] En el siglo IV esa correspondencia continúa vigente: en Isócrates, quien llama σοφοί a los σοφισταί (cf. T28.1), el *Protágoras* de Platón[71] y Aristóteles.[72] Lo mismo ocurre en época de Plutarco.[73]

En Píndaro aparece por primera vez la palabra σοφίσματα: "las Horas hijas de Themis ponen en el corazón de los hombres antiguos planes" (*O.* XIII 17-18).

4. *Los* physiólogoi

T. 9.1 Pitágoras, primer filósofo (D. L. I 12):

Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ Περὶ τῆς ἄπνου· μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν. θᾶττον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἴη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος.

Pitágoras fue el primero en utilizar el nombre de φιλοσοφία y en llamarse a sí mismo φιλόσοφος, durante un diálogo con León, tirano de los sicionios o de los fliasios, según afirma Heráclides Póntico en su *Acerca de la mujer sin respiración* [VII, fr. 87 Wehrli]. En efecto, ningún hombre es σοφός, sólo la divinidad. Antes [φιλοσοφία] se decía *sophía,* y *sophós* era aquel que prometía enseñarla, quien fuera experto en el perfeccionamiento del alma, y *philósophos,* quien abrazaba la *sophía.*[74]

[70] El escolio a la expresión μελέταν δὲ σοφισταῖς, dice: σοφιστὰς μὲν καὶ σοφοὺς ἔλεγον τοὺς ποιητάς (*Pindari opera quae supersunt*... Recensuit A. Boeckh, 1819, p. 541).

[71] Cf. Pl. *Prot.* 342e-343a. En 342b1 se habla de "numerosos sofistas".

[72] Según el *Etym. Gen. AB,* s.v. σοφιστής, "Aristóteles llama sofistas a los siete sabios" (cf. T31.4).

[73] Cf. Plut. *Mor.* 385d: los σοφοί, que algunos llaman σοφισταί.

[74] Sigo el texto de *Diogenis Laertii Vitae philosophorum,* edidit Marcovich, 1999-2002. He consultado, entre otros los siguientes textos: Malingrey 1961, pp. 29-33; Gladigow 1965, pp. 26-28 (en particular pp. 26-30), y Moore 2012, p. 5.

La noticia de que Pitágoras (*c.* 570-*c.* 495) fue el inventor de la palabra φιλοσοφία y el primer φιλόσοφος proviene de Heráclides Póntico (*c.* 388-*c.* 310) —discípulo de Platón, de Espeusipo y de Aristóteles—, quien la habría referido en su diálogo intitulado *Sobre la mujer sin respiración*,[75] y que Diógenes Laercio (siglo III d. C.) recogió en el pasaje antes reportado de sus *Vidas de los filósofos.* En las primeras secciones del primer libro, Diógenes se refiere a las diferentes versiones sobre los orígenes de la filosofía entre diversos pueblos de Oriente y en los mitos griegos, con el propósito de defender el origen griego de la palabra y de la noción, que él atribuye a Pitágoras (I 12), con base en el relato del diálogo socrático mencionado. Es muy probable que el texto original de Heráclides abarcara sólo las dos primeras líneas que se refieren a la invención de la palabra y a la autodenominación de Pitágoras como φιλόσοφος. En seguida, Diógenes Laercio menciona la oposición platónica σοφός φιλόσοφος, tomada tal vez del mismo texto de Heráclides. A lo anterior agrega las demás explicaciones precisas sobre el sentido de la palabra φιλοσοφία, que habría tomado de otras obras.[76]

La historia de Heráclides ha sido objeto de una larga discusión entre quienes piensan que la historia es auténtica y quienes opinan que se trata de una simple invención (cf. Gladigow 1965, p. 27). Predomina la segunda hipótesis. Hadot considera que "la anécdota relatada por Heráclides del Ponto [...] es una proyección sobre Pitágoras de la noción platónica de *philosophía*" (1998, p. 27, n. 1), pues: "Es casi seguro que los presocráticos de los siglos VII y VI a. C., Jenófanes o Parménides, por ejemplo, y hasta quizás, a pesar de algunos testimonios antiguos pero discutibles, Pitágoras y Heráclito,

[75] Se dice que se trata más bien de una parte de una obra intitulada *Acerca de las enfermedades* (a partir de DL VIII 60).

[76] Pl. *Symp.* 204a: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι —ἔστι γάρ— οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι. Cf. *Phdr.* 278d y *Apol.* 23a.

no conocieron ni el adjetivo *philósophos* ni el verbo *philosophein*, y con mayor razón la palabra *philosophía.* En efecto, estas palabras no aparecen, según toda verosimilitud, más que en el siglo V" (1998, p. 27).

Sin embargo, esta razón no resulta tan clara. Se trata de una *petitio principii:* Pitágoras no pudo haber inventado ese término compuesto, porque entonces no existía ese término compuesto. A mi juicio, el término bien pudo haber existido en la segunda mitad del siglo VI a. C., pero no se empleó para designar la actividad filosófica como ahora la entendemos, lo que pudo haber sucedido sólo a finales del siglo V.

Parecen corroborar lo anterior otras fuentes posteriores a Heráclides, que agregan más detalles. Sosícrates, del siglo III a. C. (también según Diógenes Laercio, VIII 8), resume la misma historia de Pitágoras en la corte del León, tirano de los fliasios, limitándose a decir que el filósofo dijo al gobernante que él era φιλόσοφος y que su misión era la búsqueda de la verdad, a diferencia de los demás hombres. A la misma historia aluden Diódoro Sículo (T9.2) y Cicerón (T9.3).

Para Dixsaut (1985, p. 45), es muy improbable que Pitágoras hubiera inventado la palabra, y es imposible que lo hubiera hecho "por las razones que se le atribuyen y con esta intención restrictiva", es decir, por ser sólo "aspiración al saber". En tiempos de Pitágoras, la σοφία no tenía ni podía tener un sentido de imposibilidad de acceder a ella (véase la explicación de Dixsaut en las pp. 46-49, *op. cit.*), además de que Pitágoras siguió siendo conocido por las fuentes antiguas como σοφός o como σοφιστής, y sólo en este sentido también pudo haber sido llamado φιλόσοφος. Se afirma que el término no se encuentra en los textos de la escuela pitagórica (Jaroszynski 2005, p. 50), pero eso no prueba que la palabra no existiera.

En efecto, en ese mismo pasaje de Heráclides parece atribuirse al filósofo la oposición platónica entre σοφία y φιλοσοφία. Aunque no se puede negar la influencia de Pitágoras y su escuela en Platón, la evolución histórica del sentido de los términos indica que esa noticia de Heráclides

Póntico no tiene fundamento, como muchas otras que nos han llegado de la antigüedad sobre los antiguos filósofos. En efecto, ese dato no puede atribuirse a Pitágoras; más bien puede tratarse ya sea de una explicación de Heráclides, de un agregado del propio Diógenes Laercio, a partir de Platón, o de una glosa.

Es cierto que, en su *Vida Pitagórica* VIII 44, Jámblico afirma que Pitágoras fue "el único de todos los sabios que se dedicó a la *philosophía,* pues se dio a sí mismo ese nombre en vez del de *sophós*".[77] Pero no se trata de una oposición: el φιλόσοφος (Pitágoras) sigue el camino del σοφός mediante el estudio y la observación; busca aquello que el σοφός tiene (la σοφία).

Una tradición diferente en este punto a la de Diógenes Laercio I 12 es la del filósofo neoplatónico del siglo V d. C., Amonio de Hermias (al igual que otros comentadores contemporáneos de la misma escuela: David y Elías), quien aborda el problema del significado de filosofía en su comentario a la *Isagogé* de Porfirio. En el pasaje 9.7-24, señala que Pitágoras fue el primero en afirmar que φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας, en el sentido de "filosofía es el amor al conocimiento". Amonio agrega un dato curioso: al darse cuenta de que sus antepasados se habían equivocado al nombrar σοφός a quien se ocupaba de cualquier arte, entre los cuales se contaban Arquíloco (T4) y Homero (T1), Pitágoras habría aplicado la denominación de σοφός sólo a la divinidad, "puesto que sólo ella es sabia, quiero decir, la divinidad, y la que tiene la sabiduría y el conocimiento de las cosas eternas". De tal modo, "a los filósofos que se dedican a la observación de las cosas físicas" los denominó "amantes del saber".[78]

[77] Iambl. *VP* VIII 44: ἕνα φιλοσοφίᾳ προέχειν τῶν πάντων· καὶ γὰρ τοῦτο τὸ ὄνομα ἀντὶ τοῦ σοφοῦ ἑαυτὸν ἐπωνόμασε.

[78] Ammon. *In Porph. Isag.* 9.9-18 Busse: Ὁ μέντοι Πυθαγόρας φησὶ "φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας" πρῶτος τῷ παρὰ τοῖς παλαιοτέροις ἐπιστὰς ἁμαρτήματι. ἐπειδὴ γὰρ ἐκεῖνοι σοφὸν ὠνόμαζον τὸν ἡντιναοῦν μετιόντα τέχνην [...] μεθίστησι τὴν προσηγορίαν ταύτην ἐπὶ τὸν θεὸν ὡς μόνον ἐκεῖνον καλεῖσθαι σοφόν, τὸν θεόν φημι, σοφίαν τε καὶ τὴν τῶν ὄντων

Pero Amonio no menciona a Heráclides, que es la fuente más antigua. De esta manera, la atribución a Pitágoras de la idea de que la σοφία es propia sólo de la divinidad, parece deberse a Diógenes Laercio, a partir de Platón, como puede verse en el uso anacrónico de la palabra σοφός, que en la época de Pitágoras no podía significar "la sabiduría y el conocimiento de las cosas eternas".

De tal manera, es muy probable que la historia contada por Heráclides se hubiera referido sólo a la invención de la palabra, pero sin atribuirle el significado platónico. Cuando Heráclides escribió su diálogo, en la primera mitad del siglo IV, bien podía haber utilizado la noción platónica (pues era alumno del filósofo), pero debía abstenerse de atribuir afirmaciones inverosímiles a un personaje bien conocido como Pitágoras.

Sin duda, se debe tener cuidado en no creer al pie de la letra o, como lo dice Brisson (2003, p. 46): "evitar el dejarse llevar a excesos en los cuales han caído buen número de intérpretes antiguos por razones polémicas (Aristóteles, Aristoxeno, por ejemplo) o ideológicas (Jámblico y los neoplatónicos posteriores), y de los cuales los modernos retoman las afirmaciones sin espíritu crítico". Las anécdotas tardías sobre los filósofos antiguos son, con demasiada frecuencia, invenciones que, empero, transmiten una enseñanza entre líneas. En el caso de los compuestos en **philosoph-* el único dato en contra de su aparición en la segunda mitad del siglo VI es que no aparece en nuestras fuentes, pero eso no prueba nada, pues su inexistencia puede deberse a que conservamos muy pocos textos de esa época.

T. 9.2. Pitágoras: la *philosophía* y la *sophía* (D. S. X 10):

Ὅτι Πυθαγόρας φιλοσοφίαν, ἀλλ' οὐ σοφίαν ἐκάλει τὴν ἰδίαν αἵρεσιν. καταμεμφόμενος γὰρ τοὺς πρὸ αὐτοῦ κεκλημένους

ἀιδίων ἔχοντα γνῶσιν. προσαγοπεύει τοὺς τὴν τῶν φυσικῶν θεωρίαν ἀσκοῦντας φιλοσόφους οἱονεὶ φιλοῦντας τὸν σοφόν.



> ἑπτὰ σοφοὺς[79] ἔλεγεν, ὡς σοφὸς μὲν οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὢν καὶ πολλάκις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως οὐκ ἰσχύων πάντα κατορθοῦν, ὁ δὲ ζηλῶν τὸν τοῦ σοφοῦ τρόπον τε καὶ βίον προσηκόντως ἂν φιλόσοφος ὀνομάζοιτο.
>
> Pitágoras llamaba a su propia elección *philosophía* mas no *sophía.* En efecto, al censurar a quienes antes que él habían sido llamados "los siete *sophói*, decía: *sophós* nadie es, si es hombre y no tiene, muchas veces por su debilidad natural, la fuerza para tener éxito en todo, y quien emula el modo y la vida del *sophós* puede ser nombrado adecuadamente *philósophos.*[80]

Diódoro (siglo I a. C.) no menciona a Heráclides Póntico y tampoco atribuye a Pitágoras la invención del nombre. Lo que afirma es: *a)* Pitágoras llamó a su doctrina φιλοσοφία; *b)* no puede llamarse *sophói* a quienes son incapaces de alcanzar el éxito en todo (no censura a los Siete sabios, sino el que se les haya dado ese título), y *c)* que φιλόσοφος es quien emula la actitud y la vida del σοφός. En este caso, la palabra σοφία tiene el sentido de 'excelencia', 'maestría' que implica un dominio absoluto en todo tipo de asuntos. Se refiere a 'habilidad natural' (o 'física') en términos generales. Si es posible alcanzar la excelencia en la música o en la poesía, en cambio, no lo es en el campo de las virtudes.[81] En este caso, nadie puede ser llamado σοφός, pero sí φιλόσοφος, que es quien imita el modo y la vida del σοφός (quien es capaz de cumplir exitosamente todas esas virtudes). Los siete *sophói* en realidad no son *sophói* . Diódoro no dice que para Pitágoras la

[79] Nótese la lectura κεκλημένοις ἑπτὰ σοφοῖς corr. Herwerden.

[80] El texto proviene de Diodori *Bibliotheca Historica.* [...] Recognovit Vogel, vol. II, 1890. He visto los estudios de Malingrey 1961, pp. 30-33 y Moore 2012, pp. 3-4.

[81] Al parecer, Pitágoras se refiere a las virtudes políticas, pues en el pasaje inmediatamente anterior se refiere a la sabiduría práctica, la valentía y la templanza y otras virtudes, además de que el texto habla precisamente del *tropos* y el *bíos* del σοφός, no del conocimiento. En el pasaje siguiente se dice que no lograron escapar a la ruina (φθοράν τε καὶ διάλυσιν), a pesar de los beneficios que había hecho a las ciudades (τοσούτων ἀγαθῶν αἴτιοι γενόμενοι ταῖς πόλεσιν).



σοφία fuera propia de la divinidad. Las traducciones interpretan σοφὸς μὲν οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὢν como "ningún hombre es sabio", pero resulta absurdo, porque el texto en seguida dice que "quien imita al *sophós*", etcétera. De cualquier modo, la historia es falsa, pues la denominación "Siete sabios" o "Siete sofistas" es probablemente del siglo IV (cf. T28.3).

T. 9. 3 Connotaciones de la *philosophía* en Pitágoras (Cicerón, *Tusculanas* V 8-10):

> [Pythagoras] quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam [...] Pythagoram autem respondisse Raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos, et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare. 10 Nec vero Pythagoras nominis solum inventor, sed rerum etiam ipsarum amplificator fuit.
>
> [Pitágoras] quien, como escribe un oyente de Platón, Heráclides Póntico, varón docto ante todo, se dice que viajó a Fliunte y que disertó sobre algunas cosas docta y copiosamente con Leonte, principe de los fliasios [...] Que Pitágoras respondió [...] que hay algunos pocos que, tenidas en nada todas las demás cosas, observan con empeño la naturaleza de las cosas: que a éstos él llamaba "amantes de la sapiencia" (pues esto significa *philósophos*); y que de la misma manera que allí era muy liberal el mirar sin adquirir nada para sí, igualmente en la vida aventajan mucho a todas las demás aficiones, la contemplación y el conocimiento de las cosas. Por cierto, Pitágoras no sólo fue el inventor del nombre sino también el amplificador de las cosas mismas.[82]

Cicerón recoge la tradición sobre el tirano León que comienza con Heráclides Póntico, pero no registra la idea plató-

[82] El texto y la traducción provienen de: Cicerón, *Tusculanas,* trad. de Pimentel Álvarez, 1979. He consultado en particular: Malingrey 1961, pp. 30-32, y Moore 2012, pp. 6-7.

nica de que σοφός sólo la divinidad puede serlo, mientras que el hombre debe contentarse con ser filósofo. El escritor latino había operado una mezcla de connotaciones en esa palabra. Por un lado, tenía un sentido muy amplio de filosofía, más parecido al de Isócrates que al de Platón:

> ¡Oh filosofía, guiadora de la vida, oh indagadora de la virtud, oh expulsadora de los vicios! No sólo nosotros sino en general la vida de los hombres ¿qué hubiera podido ser sin ti? Tú engendraste las urbes, tú a los hombres dispersos los llamaste a la sociedad de vida, tú los juntaste entre sí, primero con los domicilios, después con los matrimonios, luego con la comunidad de escritura y lenguaje, tú fuiste la inventora de las leyes, tú la maestra de las costumbres y disciplina (*Tusculanas* V 5).

A ello se debe que piense que la filosofía "es antiquísima; sin embargo, confesamos que su nombre es reciente", y que había sido practicada ya en la edad heroica por Ulises y Néstor (Cicerón, *Tusculanas* V 7).

También le otorga a la palabra φιλοσοφία una connotación platónica: amor por la sabiduría, la contemplación y el conocimiento de las cosas; la emplea igualmente como sinónimo de σοφία o *sapientia,* o mejor dicho, como *sapientiae studiosus:* φίλος corresponde a *studium,* que significa propensión y afición. Así, en el mismo pasaje V 7, al comparar la vida con un gran festival panhelénico, donde llegan personas por diversos motivos, Cicerón distingue al φιλόσοφος de todos los demás por su dedicación a la búsqueda de la verdad. Entonces afirma (*Tusc.* V 9) que Pitágoras inventó el término φιλοσοφία, con un sentido claro: amor desinteresado por la sapiencia, la contemplación y el conocimiento de las cosas. El mismo autor latino indica que el pensador de Samos se ocupaba de los fenómenos naturales: de los números y movimientos, de donde nacían todas las cosas y hacia donde volvían, las magnitudes de las estrellas, sus intervalos, sus cursos, y todas las cosas celestes (*Tusc.* V 10). Pitágoras se presenta como un verdadero acumulador de conocimientos, contra lo cual se pronunciaban Heráclito (T10.2)

y Zenón. Como podrá observarse, el tipo de conocimientos son astronómicos.

Al testimonio de Cicerón se vincula un pasaje de la *Vida pitagórica* del neoplatónico Jámblico, según el cual: "se dice que Pitágoras se presentaba a sí mismo como *philósophos,* no empleando sólo un nombre nuevo, sino también exponiendo de modo útil el asunto propio" de su doctrina.[83] Luego prosigue con el tema de la comparación de la vida con la gente que se reúne en las grandes celebraciones, para diferenciar al filósofo de los demás hombres: "éste es el modo más genuino de un hombre, el que recibe la contemplación de las cosas más hermosas, al que también llama *philósophos*".[84] La semejanza con Cicerón es patente, de modo que es probable que ambos hayan partido de las mismas fuentes, aunque atribuyen a Pitágoras, de manera anacrónica, el sentido platónico de amor desinteresado por la verdad, etcétera.

En suma, de los testimonios sobre Pitágoras se puede colegir lo siguiente: *a)* es probable que Pitágoras hubiera empleado el nombre φιλοσοφία y se hubiera atribuido el adjetivo de φιλόσοφος. Estos términos eran desconocidos por el común de la gente, e incluso un personaje como León, protector de sabios y poetas, no estaba enterado de su existencia o de la connotación en que se empleaba; por ello necesitaba de una explicación de su sentido; *b)* sin embargo, φιλοσοφία no podía tener el significado platónico opuesto al de σοφία, -ός, o el de contemplación y amor desinteresado por la verdad, etcétera, sino que debía apegarse a los usos pragmáticos en el ámbito de aquellos grupos.

El núcleo semántico de los términos en **philosoph-* se encuentra en los diferentes sentidos que **soph-* presenta de acuerdo

[83] Iambl. *VP* 58 Busse: Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορεῦσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, ἀλλὰ καὶ πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως.

[84] Iambl. *VP* 59 Busse: εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον.

con los campos de aplicación: la poesía, la música, la adivinación, la interpretación y la política, entre otros. Como Pitágoras ha sido vinculado con el chamanismo (cf. Dodds 1980, pp. 141-142), es probable que su σοφία estuviera vinculada con esa práctica, pero también podría relacionarse con la política, por las asociaciones oligárquicas que había formado en numerosas *poleis* de Magna Grecia y Sicilia. Ya hemos visto que Teognis (T7) y Píndaro (T8.1-3) emplean el término σοφία con un sentido poético (como una excelencia) y que incluso Teognis se refiere a una σοφία de los φίλοι, de los camaradas políticos en su lucha contra el tirano y la democracia: es la excelencia en el campo de la política, esto es, la aristocracia, la nobleza. En tal caso, φιλοσοφία tendría un sentido de imitación o propensión por la σοφία ('preeminencia política'). La palabra σοφία tenía también un uso en el ámbito del conocimiento y de las investigaciones científicas. Pitágoras podría haber sido un *philósophos* en ese sentido. ¿Qué significaba en este ámbito φιλόσοφος y φιλοσοφία? Quien lo aclara es Heráclito, el antagonista de Pitágoras, una generación más jóven.

T. 10.1. Heráclito, fr. 22 B129 DK (*apud* D. L. 8.6):

> Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.
>
> Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ocupó de la investigación más que todos los hombres y luego de escoger estas composiciones elaboró su propia *sophía,* copioso conocimiento y malas artes.[85]

Las palabras σοφία y σοφός aparecen diez veces en los fragmentos de Heráclito (*c.* 540-*c.* 480), mientras que φιλόσοφος una vez, en el fragmento 35 (cf. T10.2). Si no consideramos los problemas de autenticidad de los fragmentos, la frecuencia en

[85] He seguido el texto canónico de H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* vol. I. He consultado a los siguientes autores: Gladigow 1965, pp. 22-26; C. Diano, en Eraclito, *I frammenti e le testimonianze,* 1993, pp. 176-177; Huffman 2009, y Moore 2012, pp. 30-32.

el uso de las dos primeras palabras es inusitada. Proporcionalmente, la frecuencia de esas palabras en Heráclito es una de las más altas en la literatura griega de época clásica, si no es que la más elevada. No sólo esto, también la connotación de la palabra es novedosa, pues no se corresponde con los sentidos tradicionales referentes a la actividad artesanal y artística y, en cambio, desarrolla o inaugura un valor especulativo, aunque con un sentido no siempre positivo. Para esa nueva connotación recurre a la forma abstracta τὸ σοφόν, que unifica todos los saberes particulares: el saber es uno y único (22 B32 DK); la esencia de τὸ σοφόν es conocer el pensamiento que gobierna todo a través de todo (22 B41 DK); es la *gnōmē* divina y humana que todo lo gobierna.

En su crítica a Homero (fr. 56), Heráclito afirma que éste era el más sabio de todos los griegos, pero se dejaba engañar en relación con las cosas manifiestas. La posesión de la σοφία no implica la adquisición del conocimiento. Afirma Mondolfo (1971, p. 73): "Los hombres, al participar en el *logos* común, podrían ser sabios (fr. 113), pero generalmente no lo comprenden (fr. 2) y permanecen extraños a él (fr. 72), sin adquirir inteligencia tampoco a través de la adquisición de muchos conocimientos (fr. 40)", aunque es probable que la palabra tenga aquí un tono irónico. Podría distinguirse una σοφία humana de una divina: el hombre más σοφός, comparado con los dioses asemeja a un mono en σοφία, en belleza y en todo lo demás (fr. 83), donde parece referirse al intelecto. El fragmento 118 (= 56 Diano) muestra un sentido positivo de σοφία: αὔγη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη ("el alma seca es más *sophós* y noble"), aunque aquí no presenta necesariamente un sentido especulativo, sino que puede tener la connotación común de 'habilidad'. Es oscuro el sentido de "alma seca" (cf. Diano, pp. 157-158). Por otra parte, si el pasaje no es auténtico, el sentido del fragmento se aplicaría simplemente a otro autor y otra época.

En otros pasajes, σοφία y σοφός tienen un fuerte sentido especulativo: un ejercicio de la inteligencia, el conocimiento de lo uno, lo divino trascendente (como se ha visto en los frr. 32

y 41), además de ello, σοφία "comporta un juicio de valor fundado en el reconocimiento por parte del hombre de un orden que lo supera. Es en ella que busca la regla de su conducta".[86]

Ahora se puede abordar el fragmento 22 B129 DK de Heráclito. Diels y Kranz colocan este fragmento entre los espurios. Hoy la mayoría de los estudiosos está de acuerdo en su autenticidad.[87] Si el texto es auténtico constituye un ejemplo del sentido negativo de σοφία, pues se encuentra como primer elemento en una sucesión de tres conceptos que intentan desacreditar la obra de Pitágoras desde tres puntos de vista diferentes. Con πολυμαθία se indica la simple acumulación de conocimientos obtenidos de otros autores. Pero Heráclito no rechaza tanto el conocimiento de muchas cosas en particular, sino el hecho de que los hombres no adquieran una visión amplia de lo esencial, el νόον ἔχειν (Gladigow 1965, p. 30). Con κακοτεχνία muestra la naturaleza de las enseñanzas: se trataría de conocimientos falsos. Diano ha subrayado el sentido de esta palabra en otros autores, además de la expresión κακοτεχνίας δίκη que en el derecho ático designa una acusación por falso testimonio, de manera que Heráclito se estaría refiriendo a Pitágoras como mago y chamán, y las συγγραφαί mencionadas no serían tratados científicos sino escrituras órficas. En consecuencia, por disociación, la σοφία sería simple artificio o artimaña, al lado del sentido positivo, según queda explícito por los dos términos que la califican.

Es posible conocer mejor la naturaleza de esta σοφίη si se profundiza en el sentido de las palabras ἱστορίη y συγγραφή.

[86] Malingrey 1961, p. 36, en referencia a los fragmentos 22 B112 y B50 de Heráclito. 22 B112 DK dice: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, "la máxima virtud es ser prudente; la *sophía* es decir verdades y actuar procediendo según la naturaleza", donde σοφία significa, la 'competencia', la 'capacidad' o la δεινότης. También se ha interpretado con la coma después de σοφίη: "la máxima virtud y *sophíe* es la prudencia", etcétera (cf. Heinemann 2005, p. 131, n. 3, quien prefiere la puntuación tradicional).

[87] Huffman 2009, p. 194; también Diano lo considera genuino (fr. 88).

Huffman ha llegado a la conclusión de que, por una parte, la investigación de Pitágoras no se refería propiamente a cuestiones científicas sobre la naturaleza de la filosofía jonia, sino a la indagación de opiniones de carácter religioso y mítico y, por otra, de que "estos escritos" (ταύτας τὰς συγγραφὰς), de donde obtuvo su información, dicho de manera despectiva (ταύτας), no eran en realidad tratados técnicos sobre los conocimientos acerca de la naturaleza —astronomía, física y matemáticas aplicadas—, como se ha pensado, sino más bien breves composiciones en prosa o verso, que trataban, entre otras cosas, de cuestiones religiosas (poemas órficos y oráculos en particular). Pitágoras copió de esas composiciones y de ahí elaboró su propia σοφία, que no es otra cosa sino acumulación de noticias y conocimientos falsos. De esta manera Heráclito hace una dura crítica contra Pitágoras.

T. 10.2. Heráclito, fr. 22 B35 DK (*apud* Clemente, *Stromateis* V 140, 6; II 421, 4):

<χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι> καθ' Ἡράκλειτον.

Conviene mucho que los *philósophoi* sean investigadores de muchas cosas, según Heráclito.[88]

Las interpretaciones de este pasaje son muy diferentes. Por ejemplo, Mondolfo (1971, p. 35) traduce: "conviene pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría", y Diano: "De muchas cosas deben adquirir la ciencia aquellos que dicen buscar la sabiduría". De los numerosos problemas (cf. Diano, pp. 170-171), nos interesa aquí sólo el término φιλόσοφος, que aparece como adjetivo por primera vez en la literatura griega en este fragmento. Hay otros testimonios del empleo de la palabra ya a finales del siglo VI e inicios del V. Suidas afirma (s.v. Ζήνων,

[88] Sobre el texto, cf. T10.1. He leído, entre otros, los siguientes estudios: Gladigow 1965, pp. 75-124; C. Diano, en Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, pp. 170-171; Moore 2012, pp. 31-32.

t. II, p. 506.26 Adler = 29 A2 DK) que Zenón de Elea (*c.* 490-430) escribió un libro πρὸς τοὺς φιλοσόφους, tal vez dirigido contra los pitagóricos, pero de esta obra no se tienen noticias y se ha dudado de que hubiera existido (cf. Caveing 1982, pp. 134-135). De cualquier modo, el título indicaría que, hacia mediados del siglo V, se identificaba (por lo menos la fuente de Suidas) a varias personas a las que se daba el no honroso título de filósofos, y la palabra no tenía el noble sentido que después se le daría de 'amante de la sabiduria'.

Los estudiosos no se han puesto de acuerdo en su sentido y dan las siguientes interpretaciones:

1. Algunos comentaristas han creído que Clemente, quien registra el pasaje, agregó la palabra φιλοσόφους, de modo que el texto estaría corrupto (cf. Robinson, en su comentario a este fragmento en Heráclito 1987, p. 104; cf. Moore 2012, p. 30, n. 89).
2. Otros consideran que la palabra es auténtica, pero no están de acuerdo en lo que significa. Se han dado dos interpretaciones:
   a) El término φιλόσοφος existía ya desde época arcaica con el sentido de 'amante de la sabiduría', de modo que, siguiendo la nota de T9.1 en relación con Amonio, φιλοσοφία significaría simplemente: φιλεῖν τὴν σοφίαν, ὁ φίλος τῆς σοφίας. En este caso, Heráclito se está refiriendo a su propia φιλοσοφία.
   b) Algunos estudiosos han pensado que la palabra no podía tener el significado de φιλόσοφος en sentido platónico (Bollack & Wismann 1972, pp. 143-144). Si tomamos la palabra en su contexto, φιλόσοφος es el investigador de "muchas cosas". Si esto es así, la palabra puede tener sentidos positivos y negativos:
   - *Sentido positivo.* El adjetivo φιλόσοφος, aplicado a ἄνδρες, se refiere a hombres que están predispuestos o tienen el talento o capacidad natural de realizar actividades manuales o intelectivas de manera sobresaliente. La

φιλοσοφία, entendida en este sentido del conocimiento de muchas cosas, no es negativo en sí; lo negativo es que el φιλόσοφος se limite a ello. En este caso φιλοσοφία no se opone a σοφία, sino que más bien designa una etapa en el proceso que lleva al intelecto, al νόος; σοφός es el experto, el maestro en absoluto. Malingrey (1961, p. 35) observa que la palabra σοφίη es "un conjunto de conocimientos que resulta de una vasta información, de una investigación, ἱστορίη, inspirada por una insaciable curiosidad". La simple acumulación del saber especializado es el conocimiento; el intelecto, el νοῦς o σοφία implica una actitividad intelectiva superior o especulativa, es conocer la unidad de todas las cosas.

- *Sentido negativo.* Heráclito aplica el término φιλόσοφος específicamente a Pitágoras y a sus seguidores (cf. Gladigow1965, pp. 29-30); el φιλόσοφος es considerado un πολυμαθής, un simple acumulador de conocimientos, investigador de opiniones sobre cuestiones intrascendentes. Es un término despectivo. Moore nota lo siguiente (2012, p. 31): "Heráclito parece estar hablando burlonamente, al comentar el proyecto quijotesco y tonto del filósofo para convertirse en πολυμαθής".

A nuestro juicio, Heráclito emplea el compuesto en este último sentido contra el reconocido maestro, Pitágoras, quien, en cambio, lo adopta con una connotación indefinida para referirse a sus múltiples actividades, incluidas las políticas. El término φιλόσοφος (el 'sabihondo', 'acumulador de saberes') se empleaba con una connotación negativa, pero era susceptibe de empleos positivos. Pitágoras lo habría utilizado a sabiendas de que no era claro. Por ese motivo se ve en la necesidad de explicárselo al tirano León, quien podría haberse visto desconcertado, pues ese pensador empleaba la palabra con un sentido positivo. Lo extraño no sería entonces la palabra sino el empleo inusitado.

5. *Esbozo general*

El análisis de los empleos de las palabras provenientes de **soph-* en los diez autores anteriores no permite observar el progreso del *mythos* al *logos*, de lo simple a lo complejo o de lo completo a lo abstracto, aun cuando se ha mostrado que σοφία es la única que aparece —una sola vez— en los poemas homéricos y que los empleos de σοφός y σοφία se incrementan notoriamente en Heráclito, a un punto que, proporcionalmente, lo muestran como uno de los autores griegos que más emplean esa palabra. Por si fuera poco, en este caso, los términos presentan un sentido epistémico desconocido anteriormente. Pero una evolución como la indicada es sólo una ilusión. Más bien se puede constatar que las palabras se emplean, porque son funcionales en los diversos ámbitos en que aparecen. Σοφία se emplea para describir la magnífica destreza y curia del carpintero de barcos, para subrayar cómo aqueos y troyanos se enfrentaban unos contra los otros en una lucha equilibrada en la que ninguno de los dos bandos podía avanzar haciendo retroceder al enemigo (T1.1). La palabra es funcional en ese contexto, aun cuando podría el poeta haber utilizado la palabra τέχνη, para subrayar la exactitud en la construcción de la quilla de una nave, cuyo borde sería comparable a la línea de las tropas. Σοφία y los demás compuestos conservarán hasta la época clásica el sentido nuclear de 'experiencia', 'habilidad', 'exactitud', etcétera, que se puede expresar en las más diversas situaciones.

Las prácticas se pueden distinguir por lo ordinario y lo excelente, y ello se da en la navegación (T2 y T4), en el dominio de los caballos (T3) y en el arte del verso y la destreza en el lenguaje (T5 y T6), mientras que en el ámbito del simposio se requieren la prudencia, la sapiencia, la camaradería y la palabra poética (T7). Para todo ello sirven las palabras σοφός y σοφία, que alcanza su mejor expresión en Teognis (T7) y Píndaro (T8), quien es el primero en emplear la palabra σοφιστής, en el sentido de excelso poeta o compositor de

cantos de elogio y alabanza. Así, en los círculos de pensadores, donde tiene una importancia el conocimiento y entendimiento del mundo que nos rodea, se emplearán también esas palabras profusamente (en Heráclito), incluidos ya los compuestos φιλόσοφος y φιλοσοφία, aunque no sólo en sentido positivo, sino sobre todo como insulto.

De tal modo, se observan los sentidos tradicionales de esas palabras, incluida la 'astucia', que es un matiz que se desarrollará con mayor amplitud en el siguiente periodo, con valores contrapuestos, pero que será también un claro indicio de que las cosas no son dadas por los dioses u otorgadas por la naturaleza, sino son también resultado de la necesidad imperiosa de triunfar en un mundo cada vez más competitivo, donde la palabra y el engaño, la prudencia y el conocimiento, serán mecanismos cuyo dominio resultaba inevitable. Ese grupo de palabras será empleado de manera aguda y constante durante el siglo V en la tragedia y en la comedia, aunque no entrará a formar parte de la terminología de la prosa, lo cual sucederá sólo durante el siglo IV.

CAPÍTULO II

El teatro ateniense de los siglos V y IV (T11-T15)

1. *Presentación*

La familia de las palabras en **soph-* se emplea en la lírica y en los textos de los pensadores arcaicos. El teatro griego adopta progresivamente el empleo de σοφός, que se adecua de manera notable a los nuevos tiempos. Ya no es sólo el timonel o el citarista quienes requieren de destreza; ahora es el ciudadano, pues las situaciones privadas y públicas se transforman radicalmente. La astucia, la prudencia, la habilidad discursiva son capacidades que adquieren un papel central. Σοφός se adapta a esta nueva realidad, y su empleo crece de manera notable y de manera progresiva de Esquilo a los comediógrafos del siglo IV. Por su parte, los empleos de σοφία son modestos y de los compuestos sólo aparece una vez φιλόσοφος, en Aristófanes.

En cuanto a σοφιστής, se observa que, durante el periodo que va de los *Persas* de Esquilo (472) al *Pluto* de Aristófanes (388), los empleos son pobres: en el *Prometeo encadenado* esquileo aparece dos veces (T11.2, aunque al parecer esta obra es espuria) y una en un fragmento. En Sófocles se encuentra en dos fragmentos (T12.4 comentario). En Eurípides aparece tres veces en obras auténticas, otras dos en *Reso,* de un autor anónimo del siglo IV, y una más en un fragmento (cf. T13.6 comentario). En Aristófanes aparece cuatro veces en las *Nubes.* Los tres casos de Eurípides y los cinco de Aristófanes se encuentran en obras representadas entre el 430 y 418, duran-

te la guerra del Peloponeso. Antes de sacar inferencias de lo anterior, es preciso observar con detenimiento los empleos de esos términos.

2. *Teatro griego*

T. 11.1. Esquilo, *Prometeo encadenado* 1036-1039:

Χο. ἡμῖν μὲν Ἑρμῆς οὐκ ἄκαιρα φαίνεται λέγειν· ἄνωγε γάρ σε τὴν αὐθαδίαν μεθέντ' ἐρευνᾶν τὴν σοφὴν εὐβουλίαν.πιθοῦ· σοφῷ γὰρ αἰσχρὸν ἐξαμαρτάνειν.

Coro: A nosotros no nos parece que Hermes diga desatinos. Te exhorta a ti a que tu arrogancia depongas y busques el buen consejo *sophós.* Atiende, pues para un *sophós* no es propio equivocarse.[89]

En Esquilo (525-456) el empleo de las palabras en **soph-* es pobre. El sustantivo abstracto σοφία no se utiliza; el adjetivo aparece 14 veces en las tragedias que se han conservado completas. Además, resulta significativo que esta palabra aparezca sólo dos veces, en el *Prometeo encadenado,* pieza que ha sido considerada espuria. Σοφίσμα se encuentra tres veces. En cuanto al sentido, σοφός presenta cuatro matices (cf. LSJ):

1) El sentido tradicional de 'hábil' o 'experto' en actividades artísticas (la música), sin referencias a las propiamente manuales.
2) 'Conocedor', por ejemplo en referencia al piloto de la nave (A. *Supp.* 770) o al adivino (*Th.* 382).
3) 'Ingenioso' o 'astuto' (σοφὸς κακῶν, A. *Supp.* 453).
4) 'Prudente' (πολλὰ σοφός, A. *Ag.* 1295). El sentido de 'sabio' no aparece todavía en Esquilo.

[89] He tomado el texto de Aeschylus *[Plays],* by Smyth, 1922. He tenido a disposición el *A Lexicon to Aeschylus,* de Linwood, 1843. Hago referencia a los comentarios de Smyth 1921.

En el anterior pasaje del *Prometeo,* σοφός aparece dos veces, una como adjetivo y otra como sustantivo. El coro demanda al héroe que busque el consejo acertado, práctico o útil, que le ayude a liberarse de la situación en la que se encuentra, pues una persona 'prudente' (acepción 4) no debe equivocarse. Aquí la ἁμαρτία es lo contrario de la σοφία. En general se acostumbra traducir el adjetivo y el sustantivo de manera abstracta: en el primer caso como 'buscar un consejo *sabio*'; en el segundo, 'para un *sabio* es vergonzoso equivocarse'.[90] Pero Prometeo no es ningún sabio en sentido estricto, sino una persona a la que se le pide cordura. En este sentido, él es un σοφός. Por otra parte, para una persona prudente debía ser vergonzoso equivocarse. En consecuencia, se trata de un consejo 'sensato' y de un 'hombre juicioso'. Habrá que observar que ya no se trata de una facultad manual o de una actividad excepcional, sino de una capacidad intelectiva relacionada con la prudencia, en el sentido de conocimiento práctico.[91] El matiz se encuentra en la literatura anterior, pero este pasaje es muy claro al respecto.

En esta obra, el héroe es visto también como σοφιστής, de manera que tanto σοφός como σοφιστής sirven para indicar una sola cosa: el hombre prudente, inteligente práctico. El sentido prudencial de esta palabra aparece en otro pasaje de esta misma tragedia (v. 848), donde se describe a quien se considera un σοφός. La persona prudente es quien se da cuenta de la conveniencia de emparentar con alguien de su misma clase social. No se trata de ninguna sabiduría particular, sino más bien del sentido común. Más precisa es la expresión ὁ χρήσιμ' εἰδώς, οὐχ ὁ πόλλ' εἰδώς, σοφός, "*sophós* es quien sabe lo que es útil, no quien sabe mucho".[92]

[90] Cf. la trad. de Smyth 1921, *ad loc.:* "good counsel of wisdom. Be advised! 'Tis shameful for the wise to persist in error".

[91] Cf. la glosa al v. 1038, del *Cod. Neapolitanus:* τὴν σοφὴν εὐβουλίαν] τὴν φρόνιμον· φρόνησις γάρ ἐστι τὸ καλῶς βουλεύεσθαι (*apud* Smyth 1921).

[92] Registrado por LSJ = A., fr. 390 Nauck. Un empleo parecido se encuentra en Heráclito B 40 (cf. *supra,* p. XX).

Por otra parte, la *eubulía* es un término sofístico que aparece por primera vez en este pasaje en el sentido de 'consejo adecuado'.

T. 11.2. Esquilo, *Prometeo encadenado* 61-62:

Κρ. καὶ τήνδε νῦν πόρπασον ἀσφαλῶς, ἵνα μάθῃ σοφιστὴς
ὢν Διὸς νωθέστερος.

FUERZA: Y ahora sujeta fijamente este brazo, para que sepa
que, aunque sea *sophistēs,* es más torpe que Zeus.[93]

Esquilo emplea la palabra σοφιστής sólo en dos pasajes del *Prometeo* (aparece una vez más en un fragmento, cf. *infra* T11.3). En este lugar atribuye a ese dios la cualidad de 'tramposo' o 'astuto' (relacionada con la acepción 3 de σοφός), en oposición a νωθής, 'torpe', 'tardo de mente', término poco frecuente en los textos de época clásica. Σοφιστής corresponde al adjetivo σοφός en su sentido de 'astuto' ('cleverness'): aunque sea muy listo, no podrá engañar a Zeus, porque éste es más listo. Aquí, según el escolio, se emplea en sentido negativo, pero no pierde la connotación positiva original. En 944 se le incrimina por su astucia (por ser el ladrón del fuego), de manera que lleva implícita también una carga positiva frente a los hombres.

T. 11.3. Esquilo, fr. 314 Nauck (*apud* Ath. *Deipnosoph.* XIV 632c):

πάντας τοὺς χρωμένους τῇ τέχνῃ ταύτῇ (sc. τῇ μουσικῇ) σοφιστὰς ἀπεκάλουν, ὥσπερ καὶ Αἰσχύλος ἐποίησεν 'εἶτ' οὖν σοφιστὴς Ἰάδα [sic Mette, καλὰ Nauck] παραπαίων χέλυν'.

A todo aquél que se aplicaba a este arte [de la música], lo llamaban maestro [sofista], como hizo Esquilo: "vamos, maestro, haz enloquecer a Jonia con tu lira".[94]

[93] Sobre el texto, el índice y el comentario, cf. T12.1.

[94] Fuentes: *a) TGF* de Nauck 1889, p. 97; *b)* Athenaei Naucratitæ *Deipnosophistarum...,* rec. Kaibel, 1887. Traducción: Athenaeus, *The Deipnosophists or Banquet of the Learned,* by Yonge, vol. II, 1854.

Según el texto de Ateneo, al experto o maestro en el arte musical se le daba en época clásica el título de sofista (o el de σοφός), como prueba de lo cual cita un pasaje de Esquilo (acepción 1 de σοφός).[95] También se le llama σοφιστής al citaredo (en un pasaje de Sófocles, fr. 820 Nauck) y al músico Damón (cf. T28.1, p. 132).

T. 12.1. Sófocles, *Áyax* 581-582:
οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ
θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι.
No es propio de un *buen* médico
entonar conjuros para una pena que hay que cortar.[96]

En las *Ranas* de Aristófanes (vv. 1515-1519), Sófocles (496-406) ocupa el trono del genio poético, dejado temporalmente vacante por Esquilo. En su obra, el tragediógrafo utiliza 26 veces la palabra σοφός y tres veces σοφία con diversos matices, en un periodo que cubre aproximadamente cuarenta años de labor poética. Ellend distingue tres sentidos de σοφός: *a)* "*Sapiens, peritus, mente* vel *arte valens*"; *b)* "Aliquando *prudentis* potius et *callidi* significandi vis inest"; *c)* "De re dictus, imprimis *mente* et *inventis* eius". Siguiendo nuestra descripción (cf. T11.1, comentario), en Sófocles se encuentran las palabras σοφός-σοφία en las siguientes acepciones: 1) 'Experto' en actividades artísticas, sin referencia a las propiamente manuales; 2) 'conocedor'; 3) 'hábil', 'sagaz', y 4) 'prudente'.

Aparece en sus usos normales, en particular para referirse al adivino 'eminente' (acepción 2).[97] La forma sustantivada se hace

[95] Aunque se ha considerado que el texto registrado por I. Casaubón y adoptado por Mette (εἶτ' οὖν σοφιστὴς καλὰ παραπαίων χέλυν; cf. trad. de Yonge, p. 1009: "and then the sophist sweetly struck the lyre") es espurio, de cualquier modo, ello no contradice, según Keibel, el uso común de esa palabra.

[96] He seguido el siguiente texto: [Sophoclis] *Fabulae* de Pearson 1961. He tenido a disposición el *Lexicon Sophocleum* de Ellend 1965, p. 689.

[97] S. *OT* 484: οἰωνοθέτας; *Ant.* 1059: σοφός σὺ μάντις, etc.

más frecuente. En *Edipo Tirano* 563 y 568, referido al 'adivino eminente', se suprime el sustantivo: σοφός... ὁ σοφός. La palabra se aplica al adivino (como en el caso anterior), al médico y al músico. En el *Áyax*, tragedia representada hacia mediados del siglo V, la palabra aparece cuatro veces. En el verso 783 del *Áyax* la expresión εἰ Κάλχας σοφός ("si Calcas es σοφός") tiene el sentido de: "si Calcas es muy capaz", en un sentido intelectivo.

En el pasaje que aquí presentamos, se registra una expresión sentenciosa, donde se indica lo que no es apropiado para un médico serio, capaz, eficaz (acepción 2). También Platón se referirá a un médico con esa misma palabra (Pl. *Lg.* 761d). Así, σοφός conserva el sentido de reconocimiento, excelencia en un arte, en este caso, el de la medicina.

T. 12.2. Sófocles, *Filoctetes* 1244-1248:

Νε. Σοφὸς πεφυκὼς οὐδὲν ἐξαυδᾷς σοφόν.
Οδ. Σὺ δ' οὔτε φωνεῖς οὔτε δρασείεις σοφά.
Νε. Ἀλλ' εἰ δίκαια, τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε.
Οδ. Καὶ πῶς δίκαιον, ἅ γ' ἔλαβες βουλαῖς ἐμαῖς, πάλιν μεθεῖναι ταῦτα;

Ne.: Astuto por naturaleza, no te expresas con astucia.
Od.: Y tú no dices ni haces propuestas astutas.
Ne.: Pero sí justas, y éstas son más fuertes que las astutas.
Od.: ¿Y cómo será justo que lo que tuviste [*sc.*, el arco] con mis consejos ahora lo devuelvas?[98]

En el *Filoctetes* Sófocles emplea la palabra σοφός con mayor frecuencia que en sus demás obras, lo que manifiesta la amplificación de su empleo en el teatro durante la época en que fue representada, en 409. La aplicación del adjetivo a personajes singulares indica el sentido multívoco de σοφός, entre los que destacan los de 'astuto', 'perspicaz' y 'prudente' (acepciones 3 y 4, en el segundo sentido de Ellend). En *Áyax* 1091, Sófocles emplea el adjetivo con γνῶμαι para indicar que las sentencias de Menelao son prudentes, respetuosas de la moral tradicional.

[98] Sobre el texto y el léxico de Ellend (p. 689), cf. T12.1.

El personaje astuto por antonomasia es Odiseo. En el *Filoctetes,* Odiseo planea que Neoptólemo, hijo de Aquiles, engañe a Filoctetes para llevarlo a combatir a Troya, pues sin la participación de éste, esa ciudad no caería ante los griegos. Neoptólemo se rehúsa a cumplir con esa encomienda; para convencerlo, Odiseo le dice (con el potencial de aoristo medio: κεκλῇο): "podrás ser llamado *sophós* y *agathós*" (v. 119: Σοφός τ' ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κεκλῇ' ἅμα), por cumplir con esa tarea. Es claro que Neoptólemo no sería considerado ni hombre 'sabio' ni 'bueno' por haber logrado convencer a Filoctetes de auxiliar a los griegos en la toma de Troya, sino más bien lo anterior debería significar 'sagaz' o 'astuto' (σοφός) y 'valioso' *(agathós),* que son capacidades apreciadas en contextos como la guerra.

Neoptólemo roba el arco a Filoctetes con el fin de obligarlo a partir a Troya, pues de lo contrario estaría condenado a morir indefenso sin su arco. En estos versos 1244-1248 del *Filoctetes,* Neoptólemo considera que la justicia es superior a la astucia, de manera que se hace presente el sentido negativo de σοφός. El propio Neoptólemo ha debido engañar por 'razones de Estado', pero quiere corregir su yerro. En esta misma obra (v. 77) se emplea el verbo σοφίζω: αὐτὸ τοῦτο δεῖ σοφισθῆναι, "es necesario hacer esto mismo con astucia / con engaños" (acepción 3).

T. 12.3. Sófocles, *Antígona* 710-711:

Ἀλλ' ἄνδρα, κεἴ τις ᾖ σοφός, τὸ μανθάνειν
πόλλ' αἰσχρὸν οὐδὲν καὶ τὸ μὴ τείνειν ἄγαν.
Pero no es nada vergonzoso que un hombre, aunque sea *sophós,*
aprenda muchas cosas, y el no obstinarse en demasía.[99]

En este pasaje de la *Antígona,* obra representada en el año 442, el joven Hemón se dirige a Creonte, su padre, previniéndolo de la posible existencia de otras verdades diferentes a la suya propia, y señalando que el intelecto y la capacidad de hablar y de juzgar no es exclusiva de una persona, y de que

[99] Sobre el texto y el léxico de Ellend (p. 689), cf. T12.1.

la persona experimentada, conocedora, esto es, σοφός, puede aprender de los demás y no debe ser inflexible. Los conocimientos no son absolutos, sino parciales y relativos. Creonte es depositario del saber tradicional de respeto al poder soberano aun cuando no sea justo, de obediencia irrestricta al padre, del orden y la disciplina, frente al rechazo de las leyes y la anarquía. Se trata del *ēthos* único (*Ant.* 705). En cambio, Hemón opone a ese *ēthos* tradicional, la razón, que es el mayor de todos los bienes entre los hombres, pero no es una razón única, sino que está en contraste con otras razones, todas las cuales deben tomarse en consideración. Así, en estos versos la σοφία es la prudencia tradicional (acepción 4), ya no válida en los nuevos tiempos. No indica aún al hombre acumulador de conocimientos como Pitágoras ni al sabio del siglo IV cuyo antecedente se encuentra en Heráclito.

T. 12.4. Sófocles, *Aletes,* fr. 97 Nauck:
ψυχὴ γὰρ εὔνους καὶ φρονοῦσα τοὔνδικον
κρείσσων σοφιστοῦ παντός ἐστιν εὑρέτις.
Pues un alma benevolente y que entiende lo justo
es descubridora más fuerte que cualquier *experto.*[100]

Como se ha visto (cf. T8.3), Píndaro emplea las palabras σοφιστής y σοφός para referirse al *poiētēs,* uso que el escoliasta de la *Ístmica* V, 36 ejemplifica con un fragmento de Sófocles.[101] Eustacio (cf. T1.1, comentario) agrega que Sófocles llamaba sofista al citaredo y Eupolis al rapsoda (acepción 1).

En este pasaje se muestra otra correspondencia entre σοφός y σοφιστής. El tragediógrafo emplea σοφιστής en el sentido de experiencia en sentido tradicional (como Creonte, en *Antígona*, T12.3). Ser persona experimentada no es suficiente (acepción 2); se requiere también de virtudes éticas (acepción

[100] He seguido el siguiente texto: *TGF* de Nauck 1889, p. 151, y consultado el léxico de Ellend, *Lexicon Sophocleum,* 1965, p. 689.

[101] S. fr. 820 Nauck: εἰς σοφιστὴν ἐμόν, en referencia al poeta.

4). La connotación en este caso es epistémica, a la que se opone la ético-política, como puede observarse por el empleo de una terminología técnica donde el alma es 'descubridora', que puede referirse a argumentos discursivos.

Llama la atención que, en Sófocles, el empleo ético de σοφός y de σοφιστής se refiera a la moral tradicional, en sentido positivo y negativo. En este último caso, ese *ēthos* debe sustituirse por otros valores como la razón, la benevolencia y lo justo.

T. 13.1. Eurípides, *Medea* 305-306:
εἰμὶ δ' οὐκ ἄγαν σοφή.
σὺ δ' οὖν φοβῇ με· μὴ τί πλημμελὲς πάθῃς;
No soy astuta en demasía.
¿Y tú entonces temes que yo te haga algún daño?[102]

En la segunda mitad del siglo V, el uso de las palabras σοφός y las demás de la familia se amplía sensiblemente en la tragedia ática. En efecto, puede observarse que en Eurípides (480-407/6) esos términos aparecen con mucha frecuencia: más de 250 veces en toda la obra, y 184 en las tragedias conservadas completas (cf. Origa 2007, p. 7). En estas últimas, σοφός aparece 152 veces frente a 14 de Esquilo y 26 de Sófocles.

Por otra parte, las connotaciones de las palabras en **soph-* enriquecen y privilegian los sentidos epistémicos.[103] Se pueden hallar las cuatro acepciones que ya se han encontrado en Esquilo y Sófocles: 1) 'excelencia' artesanal-artística; 2) 'conocimiento', 'experiencia'; 3) 'ingenio', 'sagacidad', 'astucia'; y 4) 'sensatez' y comportamiento ético. Vinculadas a las nociones tradicionales anteriores se encuentran otras dos acepciones: 5) noción epistémica de 'sabiduría', y 6) aparece la acepción de 'político' y 'maestro de política'.

[102] He tomado el texto de: Euripidis *Fabulae,* ed. Murray, tomus I, 1901. Me ha sido muy útil el trabajo de Origa 2007.

[103] Σόφισμα aparece nueve veces, con el sentido negativo tradicional ('plan', 'artificio', 'treta'): E. *IT* 380 τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα, "censuro las tretas de los dioses", etcétera.

Acepciones 1 y *2.* En primer lugar, continúan teniendo vigencia los sentidos relativos a las actividades artesanales y artísticas, que ya en época arcaica y en Esquilo y Sófocles se habían vinculado con la τέχνη: el adivino, la medicina y el artesano. De la primera acepción, algunos ejemplos entre otros muchos son los siguientes: *Alc.* 348-349, en referencia a 'la mano experta' de quien ha elaborado la viva estatua de Alcestis; e *IT* 1238, donde se habla del experto en la cítara. Disminuyen las connotaciones manuales.

Acepción 3. Usos más vinculados con el ingenio, la astucia o sagacidad, etcétera, se ven ahora reforzados, con valor positivo o negativo (en este segundo caso σοφός y δεινός son sinónimos).[104] El valor de 'astucia' no se emplea como una cualidad en sentido absoluto, sino que debe atenuarse en consideración del contexto político, de las emociones y el *ēthos* del destinatario.

En el pasaje anterior de *Medea,* tragedia fechada en 431, la protagonista habla a Creonte con el propósito de persuadirlo de que le permita quedarse en la ciudad, argumentando que no es tan poderosa como para perjudicarlo. Aunque la palabra σοφή suele traducirse como 'sabia', no se trata en este caso de sabiduría, pues, como poco después dice Creonte (*Med.* 320): "es más fácil cuidarse de una mujer irritada o de un hombre irritado que de una mujer *astuta silenciosa* (σιωπηλὸς σοφός)".

Un uso muy interesante en este sentido se ofrece cuando se caracteriza a las palabras como 'astutas' o 'incomprensibles': σοφώτερ' [...] ἔπη, en *Med.* 675. También resulta novedosa la aplicación de ese término a las lágrimas (*IA* 1214) o a la huida (φυγή, *Supp.* 151).

T. 13.2. Eurípides, *Alcestis* 779:
δεῦρ' ἔλθ', ὅπως ἂν καὶ σοφώτερος γένῃ.
Ven aquí, para que te hagas más prudente.[105]

[104] Por ejemplo, para el sentido de la astucia, cf. *Ba.* 655-656, en referencia a Dionisio.

[105] Sobre el texto utilizado, cf. T13.1.



Acepción 4. Comportamiento ético. Con referencia a una actitud respetuosa o adecuada al destinatario o al contexto, σοφός se hace más frecuente. Como se podrá observar, cuando la adecuación se da por respeto a los valores morales tradicionales, el sentido de σοφός es positivo, pero cuando se hace con falsedad o de manera fingida tiene un claro sentido negativo. Podemos observar el valor positivo ya en un pasaje de la obra más antigua de Eurípides, la *Alcestis,* del año 438, donde Heracles reprende a su esclavo por recibir a los huéspedes con mala cara. No se trata ahora de hacer algo con técnica o audacia, sino del comportamiento respetuoso o prudente, que debe tener un esclavo. En Eurípides el uso ético de σοφός es muy frecuente y variado, pues se refiere a los diversos modos de comportamiento a los que deben permanecer firmes personas de la misma o de diferente condición. La calma, la justicia, la piedad, la prudencia, el honor, entre otros, son comportamientos o virtudes que caracterizan de diversa manera a los personajes considerados σοφοί (cf. Dover 1974, p. 120, con ejemplos). En *Alcestis* (cf. vv. 600-605), Admeto cumple con sus deberes de hospitalidad al extranjero Heracles, a pesar del enorme sufrimiento por la muerte de su esposa, sin mencionar nada de ello al *philos.* Pero también es signo de la σοφία la adecuación del personaje a las nuevas condiciones, generalmente adversas (cf. Origa 2007, 47-57). Esta adecuación es el *ēthos* del personaje, el comportamiento apropiado o esperado de alguien, aunque, como hemos dicho, tiene también como motivo el oportunismo. En este caso podrá considerarse E. *Or.* 397, donde, a las respuestas incomprensibles, Menelao dice: σοφόν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές, que no puede traducirse "lo claro y no lo oscuro es *sabio*", pues resultaría incomprensible, de modo que es preferible una palabra como 'apropiado'.

Acepción 5. La connotación epistémica de sabiduría, cuyo origen parece encontrarse en Heráclito, se muestra en particular en el empleo de τὸ σοφόν al lado de σοφία. Se debe notar que las diferentes acepciones pueden utilizarse en sentido posi-

tivo o negativo y que las nuevas corrientes de pensamiento han hecho que las nociones tradicionales aparezcan relativizadas, de manera que los términos se encuentran marcados con muy diversos matices. En la *Medea,* al responder a los temores de Creonte, afirma la protagonista que su mala fama la persigue, pero no es σοφή en demasía, y agrega tres curiosas reflexiones: *a)* un hombre en su sano juicio no debe tener hijos que sean educados como σοφοί en demasía,[106] pues ello los llevará a la holgazanería y a sufrir la envidia de sus conciudadanos; *b)* quien transmite nuevos conocimientos es considerado más un inútil que un σοφός,[107] y *c)* quien supera a los τῶν δοκούντων εἰδέναι τι ποικίλον, parecerá persona molesta a la ciudad. En los tres casos (incluyendo el último), se trata de conocimientos epistémicos (acepciones 3 y 5), a pesar de que Medea no posee sino astucia y artes mágicas (acepción 3). Puede subrayarse, en el caso *a,* que la σοφία es enseñable; en el *b,* que los nuevos conocimientos son juzgados inútiles; en el *c,* que quien destaca entre los que saben asuntos complicados es mal visto por el vulgo. Al parecer, en este último caso no se trata de la enseñanza política, sino de los conocimientos que ahora podemos considerar como filosóficos (acepción 5).

T. 13.3. Eurípides, *Medea* 826-845:

[Ἐρεχθεΐδαι] φερβόμενοι
κλεινοτάταν σοφίαν,
[…]
ἔνθα ποθ’ ἁγνὰς
ἐννέα Πιερίδας Μούσας λέγουσι
ξανθὰν Ἁρμονίαν φυτεῦσαι.
[…]
[τὰν Κύπριν κλῄζουσιν]
τᾷ Σοφίᾳ παρέδρους πέμπειν Ἔρωτας,
παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς.

[106] E. *Med.* 295: παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεσθαι σοφούς.

[107] E. *Med.* 298-299: σκαιοῖσι μὲν γὰρ καινὰ προσφέρων σοφὰ δόξεις ἀχρεῖος κοὐ σοφὸς πεφυκέναι.



[Los descendientes de Erecteo] nutridos
en la *sophía* más ilustre
[…]
alli dicen que alguna vez a las sagradas
nueve Musas Piérides engendró la rubia Harmonía.
[… Celebran en su canto que Cipris]
envió a *Sophía* como coadyuvantes a los Eros
colaboradores en las diversas virtudes.[108]

Acepción 6. Político y maestro de política. Con el advenimiento de la democracia en Atenas, el afianzamiento del imperio y la extensión de la enseñanza de los jóvenes en la política, la σοφία pasa a indicar la expresión más alta de la política y su enseñanza; surge entonces el empleo de σοφός para referirse al político y maestro de política en grado máximo.

Ya en *Medea* y *Heráclidas* (obras anteriores al 430) se pueden encontrar referencias a los políticos y maestros de política. En esta clave puede interpretarse el tercer estásimo de la *Medea.* En la primera estrofa (vv. 824-845), el coro de mujeres hace el elogio de los atenienses, descendientes de Erecteo, prósperos desde antaño (τὸ παλαιὸν ὄλβιοι), hijos de los dioses bienaventurados y de una región sagrada e inviolada (ἱερᾶς χώρας ἀπορθήτου), "nutridos en la *sophía* más ilustre" (φερβόμενοι κλεινοτάταν σοφίαν), quienes habitaron el lugar donde la rubia Harmonía procreó a las Musas Piérides (o bien donde las Musas procrearon a Harmonía).

No es fácil entender qué es "la σοφία κλεινοτάτα". Naturalmente podría referirse al conocimiento y al progreso, pero no parece ser así, pues la sabiduría es más bien de grupos cerrados, en cambio, "la más nombrada", la que posee el *kleos,* la "fama" máxima, podría ser la política de Atenas de la época de Pericles. En los versos siguientes, el coro se va a referir a las artes, engendradas por Harmonía, que puede ser la armonía política, gracias a la cual ellas florecieron en Atenas. El coro de las *Nubes* de Aristófanes parodia esta expresión (*Nu.* 1024)

[108] Sobre el texto utilizado, cf. T13.1.

en alabanza de Discurso Mejor, es decir, aquel que se basa en la moral tradicional.

Esta interpretación se refuerza con la primera antistrofa (vv. 835-845), donde el coro vuelve a elogiar la región de Atenas y se dice que Cipris-Afrodita (madre de Harmonía) envía a Σοφία como *paredros* o coadyuvantes, a los Eros, quienes son coautores de toda clase de virtudes. Aunque se ha visto aquí un antecedente de las teorías platónicas sobre el amor y el conocimiento (cf. Origa 2007, pp. 104-106), es probable que para los espectadores la alabanza mayor debería asignarse a la política ateniense y su imperio, que habían posibilitado el embellecimiento de la ciudad y el auge del teatro, la arquitectura, la escultura, la música y las demás artes. Los *paredros* eran los asesores o colaboradores de diversos funcionarios en Atenas, como los tesoreros de la Liga de Delos, los arcontes, los estrategos o los auditores. Podría pensarse que a todo ello se refiere con παντοίας ἀρετᾶς ξυνεργούς.

Las virtudes políticas son objeto de enseñanza. En los *Heráclidas* (obra datada antes del 430), la hija de Heracles, Macaria, dispuesta a sacrificarse por los suplicantes, dice a Yolao: "edúcame a estos niños de la siguiente manera: capaces en todo, nada más" (v. 574: ἐς πᾶν σοφοῦς. Μηδὲν μᾶλλον). Así, la σοφία es enseñable. Se trata de un conjunto de conocimientos y prácticas, sobre todo en el ámbito de la guerra y de la retórica (Yolao, anciano protector de los suplicantes, defiende con éxito la causa de éstos), que caracterizan esa enseñanza, que es de naturaleza ética y política.

Frente a lo anterior, *sophós* adquiere también el sentido opuesto de 'apolítico' o 'apático'. En el *Ión* de Eurípides (obra representada en 411), el protagonista analiza la situación en la que él se encontrará en su nueva ciudad, Atenas, al pasar de ser un servidor de Apolo, en Delfos, a ser un ciudadano importante, hijo del rey, en Atenas: los pobres lo odiarán, los nobles lo tacharán de necio al querer participar en la vida pública y los políticos le impedirán acceder a la vida pública. En relación con los nobles (*Ion* 598-601), el héroe se refiere a ellos

de la siguiente manera: χρηστοὶ δυνάμενοί τ' εἶναι σοφοί,[109] indicándose con σοφοί la prudencia, pues prefieren mantenerse alejados de la política, en el silencio, que ahora caracteriza al grupo de intelectuales que no se sienten a gusto en ese clima de laboriosidad y se abstienen de participar en la vida pública. Como en Teognis, aquí (en el año 411) se observa la referencia a una élite, dividida entre quienes participan y quienes se abstienen, y son éstos a quienes mejor se adapta la designación de σοφός, que es un término político sinónimo de ἀπράγμων, desplazados por los oradores (v. 602: λόγιοι).

T. 13.4. Eurípides, *Bacantes* 200-203:

Τε. οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν. πατρίους παραδοχάς,
ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ
λόγος, οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ηὕρηται φρενῶν.]

Ti.: No somos *astutos* con los dioses. Las tradiciones paternas que coetáneas por [mucho] tiempo hemos poseído, ningún discurso las demolerá, ni aunque lo *sophón* se descubra mediante elevados razonamientos.[110]

En las últimas obras de Eurípides pueden encontrarse alusiones a los σοφοί en cuanto políticos y maestros de política, donde los razonamientos y el discurso tienen una importancia central. En las *Bacantes,* que se publicó póstumamente (después del 407), el término σοφός aparece 19 veces, mientras que σόφισμα se encuentra dos veces y σοφίζομαι y σοφία, una vez cada cual. Llama la atención que el neutro sustantivado aparezca cinco veces frente a un único empleo de σοφία *(cf. infra).* La sustantivización del adjetivo indica la abstracción de los conceptos utilizados. En este pasaje aparecen tanto el verbo como el adjetivo sustantivado.

En el pasaje registrado, Cadmo y Tiresias, seguidores de Dionisio, aunque ya ancianos, se disponen a ir al encuentro

[109] Herwerden prefiere leer ὄντες σοφοί.

[110] Sigo el texto de Euripidis *Fabulae,* ed. Murray, tomus III, 1910. He consultado Origa 2007.

del dios para participar en sus fiestas. Dicen respetar las costumbres religiosas, pero Tiresias presenta dos ideas diferentes (vv. 200-203). La primera es que ellos (se refiere a los mortales) no pueden engañar a los dioses. Eurípides emplea el verbo σοφιζόμεσθα (cf. T13.6 comentario). La segunda es que nada podrá acabar con las tradiciones paternas, ni siquiera recurriendo a τὸ σοφόν. Este término se ha traducido como 'lo sabio', aunque aquí claramente significa 'destreza discursiva', esto es, la retórica. De la misma manera puede interpretarse este término en otros dos pasajes de esta misma obra. Uno es *Bacantes* 395, donde se afirma, en sentido negativo: τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία, "la destreza [retórica] no es *sophía*". Se refiere a los argumentos de Penteo frente al rito dionisiaco, que en sentido más general indica la oposición entre dos formas de actuación: la del discurso racional y la de la piedad y religiosidad. Es contradictorio traducir: "lo sabio no es sabiduría".[111] Más bien debería pensarse en clave retórica o política: ni la mejor retórica podrá demoler las costumbres tradicionales. El empleo del verbo καταβάλλειν, 'demoler', es el mismo del título de una obra de Protágoras *(Discursos demoledores)*, de manera que la alusión parece ser a quienes actualmente se considera tradicionalmente como sofistas (que aquí, sin embargo, serían designados σοφοί).

Los versos 266-271 son muy interesantes al respecto:

ὅταν λάβῃ τις τῶν λόγων ἀνὴρ σοφὸς
καλὰς ἀφορμάς , οὐ μέγ' ἔργον εὖ λέγειν
σὺ δ' εὔτροχον μὲν γλῶσσαν ὡς φρονῶν ἔχεις,
ἐν τοῖς λόγοισι δ' οὐκ ἔνεισί σοι φρένες.
θρασύς τε δυνατὸς καὶ λέγειν οἷός τ' ἀνὴρ
κακὸς πολίτης γίγνεται νοῦν οὐκ ἔχων.

El adivino Tiresias reprocha al joven Penteo su insolencia ante el dios diciéndole que a un hombre hábil o conocedor (σοφός) no le es muy difícil hablar bien (εὖ λέγειν) si tiene

[111] *Pace* LSJ, s.v. σοφία: "wisdom overmuch is no wisdom".

buenas bases para sus discursos, pero que él, Penteo, tiene una lengua ligera (εὔτροχον μὲν γλῶσσαν) y aunque parece ser un hombre prudente (ὡς φρονῶν), en sus discursos no muestra sensatez (οὐκ ἔνεισί σοι φρένες). Tiresias concluye diciendo que un hombre capaz de hablar con audacia es un mal ciudadano cuando no tiene razón, cuando no pone cuidado (νοῦν οὐκ ἔχων) en lo que dice.

Todo ello parece aludir a los sofistas quienes —según la idea corriente que de ellos se tiene— combatieron las costumbres religiosas tradicionales. Penteo sería el prototipo de sofista, mientras que Tiresias, el ejemplo de hombre prudente y respetuoso de la divinidad. Sin embargo, hay dos puntos sorprendentes que deben tomarse en consideración: *a)* Eurípides no emplea el término σοφιστής sino σοφός; *b)* el prototipo de sofista parece ser Penteo, pero el joven gobernante es quien defiende las costumbres tradicionales contra la novedad de la religión llegada de reciente a Tebas, aunque esta religión también es tradicional en boca de Tiresias. Se trataría más bien de dos viejas tradiciones religiosas, una de las cuales ha llegado recientemente y está desplazando a la otra. Por tanto, no puede afirmarse que se refiera a sofistas en el sentido moderno.

De la misma manera, τὸ σοφόν, en su sentido de 'habilidad' discursiva, cuando se habla de manera sensata, es positivo, y negativo, cuando se habla con imprudencia. No se trata de un uso inusitado.[112] No parece, entonces, que Eurípides se refiera a los sofistas tradicionales, sino a los σοφοί expertos en la oratoria, tanto desde un punto de vista negativo como positivo.

T. 13.5. Eurípides, *Cíclope* 316:

Κυ. ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός, τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφίαι.

CÍCLOPE: La riqueza, hombrecito, es un dios para los eminentes y, en lo demás, honores y hermosura de discursos.[113]

[112] Cf. E. *Medea* 580: σοφός λέγειν, que tendría como correlativo el más conocido δεινὸς λέγειν.

[113] Sobre el texto, cf. T13.1. Cf. Origa 2007.



En el *Cíclope* (drama satírico de cronología incierta, aunque datado entre las últimas obras de Eurípides) σοφός aparece cuatro veces. La palabra puede tener dos sentidos diferentes: *a)* el sustantivo σοφός parece estar en vez de σοφιστής, pues las palabras que el Cíclope dirige a Odiseo se refieren a la costumbre que tradicionalmente se atribuye a los sofistas de cobrar por sus enseñanzas. De tal manera, el pasaje demostraría, más bien, que la costumbre de cobrar se había convertido ya en práctica común y que no era exclusiva de quienes enseñaban doctrinas políticas a los jóvenes atenienses. Con σοφοί Eurípides se estaría refiriendo a los grandes pensadores, poetas y creadores en general, quienes ya habían adoptado en gran medida la costumbre de cobrar por sus servicios; *b)* tal vez en este pasaje σοφοί tenga una connotación política y se designe con ella a los ricos oligarcas (en efecto, eran llamados οἱ πλούτοι), en una crítica velada, puesta en boca de Polifemo (quien es una persona sin riquezas), al principio de la riqueza en la propaganda política de los oligarcas. De tal manera, σοφός equivaldría aquí a oligarca (Origa 2007, p. 35). Ambos sentidos pueden atribuirse a un mismo tipo de persona, al σοφός y oligarca que, como Antifonte, jugaba un papel importante en la lucha soterrada por el poder en Atenas.

T. 13.6. Eurípides, *Hipólito* 921-922:

Ιπ. δεινὸν σοφιστὴν εἶπας, ὅστις εὖ φρονεῖν τοὺς μὴ φρονοῦντας δυνατός ἐστ᾽ ἀναγκάσαι.

Hi.: Afirmas que un diestro sofista es aquel que es capaz de obligar a pensar bien a quienes no piensan.[114]

¿Cómo influyen los empleos preponderantes antes señalados de σοφός / σοφία en los términos derivados y compuestos? Podrá observarse que de los 184 casos de las palabras de la familia **soph-* (cf. Origa 2007, p. 126), los compuestos φιλόσοφος, -ία no aparecen en Eurípides, en concordancia con lo que sucede en toda la tragedia griega. En cambio, la pala-

[114] Sobre el texto, cf. T13.1. Cf. Origa 2007.

bra σοφιστής se encuentra dos veces en el *Prometeo encadenado* de Esquilo (obra muy probablemente espuria) y en un fragmento (cf. T11.1); en Sófocles aparece en dos fragmentos, uno de ellos referido al citaredo (T12.4); en Eurípides aparece tres veces en las tragedias conservadas, dos más en la obra espuria *Reso* y una vez en un fragmento (905 Nauck).

En cuanto al significado de la palabra, σοφιστής presenta diversos matices en concordancia con el contenido etimológico del verbo del que deriva, que es el perfecto medio del verbo σοφίζομαι: 'actúo como σοφός', 'practico la σοφία'. En Eurípides, σοφίζομαι se limita a los siguientes sentidos: 'actúo sagazmente', 'reflexiono con astucia', 'discuto con sutileza', etcétera, sentidos que según Condello (2009-2010: 72), aparecen sólo a finales del siglo V (y excepcionalmente en Teognis, T7), como puede observarse en los dos únicos pasajes de Eurípides donde aparece este verbo: *Ifigenia en Áulide* 744-745 y *Bacantes* 200.[115]

La palabra σοφιστής empieza a aparecer en sentido peyorativo en los primeros años de la gerra del Peloponeso, con el fin de ridiculizar a ciertos personajes que se jactan de saber mucho en determinadas actividades, en consonancia con lo que sucede con los términos simples. Iofón, hijo de Sófocles y poeta trágico de la época de la guerra del Peloponeso, se refiere de manera hiperbólica a "la chusma de muchos sofistas".[116] En el fragmento 905 de Eurípides,[117] se establece una diferencia entre σοφός y σοφιστής: hay sofistas que no tienen nada de expertos (σοφός). Es probable que se refiera al músico, al adivino o al poeta, en el sentido tradicional (acepción 1), pero también puede referirse ya al sofista con la connotación

[115] E. *IA* 744-745: σοφίζομαι δὲ κἀπὶ τοῖσι φιλτάτοις / τέχνας πορίζω, "actúo con sagacidad y planeo artimañas con quienes más amo", y *Ba.* 200 (= T13.4): οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.

[116] Iophon, fr. 1 Nauck: πολλῶν σοφιστῶν ὄχλος.

[117] E. fr. 905 Nauck: μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός, "odio al σοφιστής quien no es σοφός consigo mismo".

moral negativa que lo caracterizará posteriormente (Origa 2007, p. 41). Si esto es así, podríamos pensar que un nuevo sofista empieza a surgir a finales del siglo V, aquel que se llama a sí mismo sofista, aunque realmente no es experto como pretende. La palabra σοφιστής había sido un título que otorgaba prestigio, pero es probable que el abuso que hicieron de esa palabra muchos artesanos, poetas o maestros que no lo merecían, provocara que su sentido prestigioso se hubiera desgastado y que hubiera adquirido también un valor negativo.

En la obra pseudo-euripidea *Reso* (v. 924), σοφιστής presenta el significado tradicional de 'cantor' o 'poeta', en referencia al tracio Tamiris, quien había participado en una competencia musical. La noción sigue el desarrollo tradicional que se observa en la relación entre σοφία y τέχνη, que aparece ya en Homero (T1.1) y que involucra la actividad poética, que sigue teniendo vigencia, aunque en Eurípides no aparece esta connotación (excepto en este caso).

Eurípides presenta las connotaciones de astucia (acepción 3, cf. T13.1), prudencia (acepción 4) y, sobre todo, las de político y maestro de política, donde el razonamiento y la retórica aparecen como algunos de sus elementos (acepción 6).

En los *Heráclidas* 993, obra representada hacia el 430, se emplea la palabra en el sentido de τεχνίτης, 'artesano', pero en la acepción 3: πολλῶν σοφιστὴς πημάτων ἐγιγνόμην, "me convertí en artífice de muchas penalidades", cuyo artificio tiene que ver no con cuestiones manuales, sino con estratagemas o ardides, que Euristeo emplea para luchar contra Heracles.

En el *Hipólito*, obra representada en el 428, el protagonista, que ha sido señalado por su propio padre como discípulo de hombres que enseñan muchas cosas, menos la sensatez, se refiere al sofista en los versos 921-922 como maestro del razonamiento. Se debe notar que la palabra σοφιστής se encuentra calificada por δεινός, tal vez porque ya hacía falta un adjetivo para reforzar su sentido originario de hábil, diestro. En su origen, δεινός y σοφός son sinónimos, pero habrá que observar

que en este pasaje no se emplea σοφός sino, precisamente, σοφιστής. Empero, es probable también que, en este caso, δεινός sea un epíteto, en el sentido de que la destreza es propia del σοφιστής o del σοφός (cf. *Med*. 580: σοφὸς λέγειν). También es importante señalar que aquí el objeto de la enseñanza de este tipo particular de sofista es preparar a deliberar, en un sentido general, aunque no limitado al contexto político, pero la palabra tiene un sentido negativo, de modo que podía utilizarse como insulto contra un tipo de maestros indiferenciados.

Hipólito, ejemplo de aristócrata caracterizado por la prudencia, no es hábil para hablar ante la multitud, pero sí lo es ante pocos.[118] Encontramos aquí, tal vez, el enfrentamiento de dos retóricas: la de los demagogos (los oradores populares), y otra opuesta y noble, de quienes hablan con justicia y verdad, centrada en círculos reducidos de σοφοί, ejemplificada precisamente por Hipólito. Pero no existen denominaciones diferentes para unos y para otros. Se utiliza la palabra σοφός para referirse a ambos, que puede sustituirse con σοφιστής. Mediante esa dicotomía de los dos discursos, Eurípides condena el empleo abusivo, injusto y falso del discurso, y presenta su propia idea de lo que debería ser el discurso: simple, claro, verdadero y justo, frente al elaborado y falaz. Ambos tipos de discursos están representados por Polinices y por Eteocles (bueno y malo, respectivamente), en *Fenicias* (cf. Origa 2007: 73-74). Se encuentra ahí ya una idea sobre los fundamentos éticos de la retórica, aunque Eurípides no emplea esta palabra.

T. 13.7. Eurípides, *Suplicantes* 902-903:
οὐκ ἐν λόγοις ἦν λαμπρὸς ἀλλ᾽ ἐν ἀσπίδι
δεινὸς σοφιστὴς πολλά τ᾽ ἐξευρεῖν σοφά.

[118] Cf. E. *Hipp.* 986-989: ἐγὼ δ᾽ ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον, / ἐς ἥλικας δὲ κὠλίγους σοφώτερος· / ἔχει δὲ μοῖραν καὶ τόδ᾽· οἱ γὰρ ἐν σοφοῖς / φαῦλοι παρ᾽ ὄχλωι μουσικώτεροι λέγειν, "yo soy incapaz de hablar ante la multitud, pero ante coetáneos y pocos soy más hábil. Pero tiene esto explicación: quienes son ineptos entre los diestros son más finos para hablar con el populacho".

no eras brillante en los discursos, pero sí en el escudo,
sofista hábil en descubrir muchas astucias.[119]

Las *Suplicantes* fue escrita entre los años 424 y 414. En este pasaje se emplea la misma expresión que en *Hipólito* (v. 921), ahora en una alabanza de Tideo, padre de Diomedes. Tideo es caracterizado como σοφιστής, esto es, como maestro, pero no en la palabra sino en las armas (acepción 1), apegándose al uso tradicional (cf. Hdt. IX 62.3). Si consideramos que el sofista, entendido como maestro de los jóvenes ricos de Atenas, no era sólo maestro de la palabra, sino que también desarrollaba las actividades que, en su conjunto, hacían de los discípulos personas capaces para participar activamente en las funciones públicas, una de las cuales era precisamente el ejército. En efecto, la enseñanza de la política abarcaba, además de la capacidad oratoria, un amplio número de conocimientos, como, en este caso, el arte militar. La palabra tiene el sentido intelectivo frecuente ya en esa época. El verbo ἐξευρεῖν, término técnico que posteriormente se referirá a una de las partes de la retórica, la *inventio*, en este contexto se aplica al campo militar: encontrar muchas estrategias eficaces.

En este punto, podrá observarse que existen tres desarrollos complejos de las palabras en **soph-*, que parecen responder al sentido pasivo o medio y activo del verbo σοφίζ-ομαι, -ω: 'ser' o 'actuar como σοφός' y 'hacer σοφός a alguien. El primero se desarrollaría en una línea que va de la maestría en un arte al conocimiento *científico;* el segundo, en otra que lleva de actuar con sagacidad a la retórica y a la política, empleo que engloba también el conocimiento, por lo que puede llamársele como la "*sophía* más noble" (T13.3: κλεινοτάταν σοφίαν); la tercera vertiente se refiere a la enseñanza tanto en el campo del conocimiento como en el de la retórica y la política. No se trata de campos necesariamente separados, sino que hay *conjunciones semánticas.*

[119] He seguido el texto de Euripidis *Fabulae,* ed. Murray, tomus II, 1904.



T. 14.1. Aristófanes, *Nubes* 1377-1379:

Φε. οὔκουν δικαίως, ὅστις οὐκ Εὐριπίδην ἐπαινεῖς σοφώτατον;

Στ. σοφώτατον γ' ἐκεῖνον, ὦ —τί σ' εἴπω; ἀλλ' αὖθις αὖ τυπτήσομαι.

Fi.: ¿Y no es justo? ¿Tú no alabas a Eurípides el mejor *poeta* de todos?

Es.: El mejor es aquel, por... ¿qué te diré? Pero de nuevo voy yo a ser tundido.[120]

El uso de la palabra σοφός y de sus compuestos es también muy elevado en las comedias de Aristófanes (456-386), en las que aparece 115 veces, sin contar los fragmentos, mientras que φιλόσοφος aparece sólo una vez, en *Asambleístas (Ec.)* 571 (por primera vez en el teatro ático), y cuatro veces σοφιστής (cf. T14.4); σοφία alcanza la cifra de 13 casos, siete de ellos en *Nubes.*

Los sentidos de estas palabras son bastante amplios y complejos, por la introducción de usos irónicos y mordaces, a pesar de lo cual es posible constatar que los sentidos tradicionales relativos a los oficios manuales y a las profesiones continúan apareciendo en el comediógrafo (cf. Ar. *Pl.* 511, cf. López Férez 2014, p. 151), además de los empleos intelectivos, con valores positivos, negativos y neutros (cf. López Férez 2014, p. 152). Así, σοφός y σοφία se emplean en relación con las artes en general, en la última obra mencionada (*Pl.* 511); con la habilidad técnica en *Ra.* 766, como sinónimo de δεινός: τὴν τέχνην σοφώτερος, "más hábil en el arte". En especial se refieren al médico, al adivino, ambos en *Pl.* 11, o a la música, en *V.* 1244, o incluso se usa en situaciones que podrían considerarse poco apropiadas, como en las relaciones sexuales (*Ec.* 895: "las jovencitas no tienen experiencia"), o cuando σοφός se refiere a los comensales ingeniosos, pues estando borrachos, los embajadores atenienses podrían resolver mejor sus relaciones con las demás *poleis,* etcétera.

[120] He seguido el texto de Aristophanis *Comoediae,* ed. Hall et Geldart, 1906. He tenido a disposición el léxico de Dumbar 1883, p. 286.

La más importante acepción es la de 'habilidad para hablar', que se encuentra presente sobre todo en *Nubes,* obra que trata, precisamente, sobre la enseñanza de la palabra, vinculada, por lo tanto, al discurso político. Entre otros muchos ejemplos, cf. *Ra.* 968: "¿Terámenes? Un hombre hábil y ducho en todo" (ΔΙ. Θηραμένης; σοφός γ' ἀνὴρ καὶ δεινὸς εἰς τὰ πάντα). El político Terámenes era, en efecto, hábil para hablar.[121]

En *Nubes,* obra representada hacia el 418, las palabras de la familia **soph-* aparecen 28 veces con gran variedad de usos, aunque predomina el sentido de 'habilidad' o 'astucia', en el ámbito de los tribunales, como cuando Estrepsíades describe el astuto plan para deshacerse de las acusaciones (cf. vv. 764 y 773) o como en el v. 1057, donde menciona a los personajes de Homero llamándolos 'hábiles' (σοφοί) para hablar en la asamblea, que es uno de los sentidos más recurrentes de esa palabra.

En este pasaje la palabra σοφός presenta uno de los usos más importantes: designa al poeta, empleo que se encuentra en otras comedias (cf. el poeta σοφός, en *Pax* 799) y en el v. 520 de esta misma, donde el poeta, en boca del coro, espera obtener la victoria y ser considerado σοφός. Este sentido se da también con σοφία.[122]

T. 14.2. Aristófanes, *Nubes* 575:
ὦ σοφώτατοι θεαταί δεῦρο τὸν νοῦν προσέχετε.
Sapientísimo público, aquí poned atención.[123]

[121] La palabra tendrá este sentido en expresiones como σοφὸν λέγειν (*Ra.* 1108), "hábil en la palabra"; ὁ μὲν σοφῶς γὰρ εἶπεν, ὁ δ' ἕτερος σαφῶς (*Ra.* 1434), "uno habló con astucia; el otro, con claridad", etcétera.

[122] Cf. Ar. *Nu.* 955-958: νῦν γὰρ ἅπας / ἐνθάδε κίνδυνος ἀνεῖ- / ται σοφίας, ἧς πέρι τοῖς ἐμοῖς φίλοις / ἐστὶν ἀγὼν μέγιστος, "pues ahora aquí se libra el pleito por la *poesía,* en torno a la cual se da entre mis amigos el debate definitivo", en estrecha correspondencia con *Ra.* 882, por su referencia a Eurípides como σοφός.

[123] El texto utilizado es el de Hall et Geldart 1906.

Vemos en este ejemplo que el corifeo llama σοφώτατοι a los espectadores, pudiendo significar ya sea 'prudentísimos', 'expertísimos', 'inteligentísimos' o incluso 'sapientísimos'. A menudo en esta comedia la misma palabra se aplica a los espectadores, como si fuera una expresión de cordialidad[124] lo que recuerda su aplicación al comportamiento. El uso puede ser irónico, pero a partir de una connotación positiva (cf. *infra* T14.5).

T. 14.3. Aristófanes, *Nubes* 894-899:

ΑΔ. ἀλλά σε νικῶ τὸν ἐμοῦ κρείττω
 φάσκοντ' εἶναι.
ΔΙ. τί σοφὸν ποιῶν;
ΑΔ. γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων.
ΔΙ. ταῦτα γὰρ ἀνθεῖ διὰ τουτουσὶ
 τοὺς ἀνοήτους.
ΑΔ. οὔκ, ἀλλὰ σοφούς.

DISCURSO INJUSTO: Te venzo a ti que dices ser más fuerte que yo
DISCURSO JUSTO: ¿Con qué treta?
DI: Inventando nuevos razonamientos.
DJ: Cierto, estas [argucias] florecen por culpa de esos chiflados.
DI: No, más bien astutos.[125]



En este pasaje σοφός se emplea con un sentido negativo, pues para ardid o treta se usa el neutro σοφόν (sin el artículo) y a Discurso Injusto se le denomina precisamente σοφός, donde se podría esperar el empleo de σοφιστής. La argucia que Discurso Injusto utilizará son 'nuevos razonamientos', de manera que el σοφός es, en este caso, un orador experto y la noción presenta un carácter intelectivo. Se acostumbra traducir el σοφούς del último verso como 'sabios', pero la palabra 'astutos' resulta mejor en ese contexto. La oposición con algunas

[124] Cf. *Nu.* 526, 535; *V.* 1049; *Eccl.* 1155, donde los jueces son el público.

[125] El texto utilizado es el de Hall et Geldart 1906; el léxico el de Dumbar 1883, p. 286.

palabras puede auxiliar en la interpretación del sentido, como: σοφός – ἀνόητος (en este caso), σοφία – μανία (*Nu.* 925-926).

T. 14.4. Aristófanes, *Nubes* 316-322 y 331-334:[126]

316 Σω. ἥκιστ᾽ ἀλλ᾽ οὐράνιαι Νεφέλαι, μεγάλαι θεαὶ ἀνδράσιν ἀργοῖς·
αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσιν
καὶ τερατείαν καὶ περίλεξιν καὶ κροῦσιν καὶ κατάληψιν.
Στ. ταῦτ᾽ ἄρ᾽ ἀκούσασ᾽ αὐτῶν τὸ φθέγμ᾽ ἡ ψυχή μο πεπότηται,
καὶ λεπτολογεῖν ἤδη ζητεῖ καὶ περὶ καπνοῦ στενολεσχεῖν,
καὶ γνωμιδίῳ γνώμην νύξασ᾽ ἑτέρῳ λόγῳ ἀντιλογῆσαι·
ὥστ᾽ εἴ πως ἔστιν ἰδεῖν αὐτὰς ἤδη φανερῶς ἐπιθυμῶ. [...]
Σω. οὐ γὰρ μὰ Δί᾽ οἶσθ᾽ ὁτιὴ πλείστους αὗται βόσκουσι σοφιστάς·
331 Θουριομάντεις, ἰατροτέχνας, σφραγιδονυχαργοκομήτας·
κυκλίων τε χορῶν ᾀσματοκάμπτας, ἄνδρας μετεωροφένακας,
οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ᾽ ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν.
316 Socr.: De ningún modo, sino Nubes celestiales, grandes diosas de los
[ociosos;
ellas, las que nos proporcionan juicio, dialéctica e intelecto;
portentosidad, facundia, ataque y conocimiento musical.
Estrep.: En efecto, con sólo escuchar su voz, mi alma ha revoloteado
y busca ya decir minucias y hablar sutilezas acerca del humo
y luego de golpear con una ideita una idea, contradecir el
[argumento adversario,
de modo que, si es posible, ya anhelo verlas con claridad. [...]
331 Socr.: Pero, por Zeus, no sabes que ellas alimentan a muchísimos
[expertos:
adivinos de Turios, docto-curanderos, anillo-uñas blanco-
[melenudos;
cantores encorbados de coros circulares, meteoroembusteros,
a los ociosos-buenos-para-nada, los alimentan porque a ellas
[les cantan.

Contra lo que normalmente se piensa, la comedia de las últimas dos décadas del siglo v no presenta una imagen definida de los sofistas, mucho menos la de un grupo de personas bien identificadas. Las pruebas de lo anterior son bastante firmes. En primer lugar, el término σοφιστής aparece con poca fre-

[126] He utilizado el texto de Hall et Geldart 1906, y el léxico de Dumbar 1883, p. 286, además de los escolios recogidos por Holwerda 1960: *Commentarius in Nubes.*

cuencia en la comedia antigua. En Aristófanes la palabra se encuentra únicamente en cuatro pasajes de las *Nubes* (vv. 331, 360, 1111 y 1309), obra representada hacia el 418; no vuelve a aparecer después, durante treinta años, en las demás obras del comediógrafo.

En segundo lugar, los testimonios antiguos muestran que los personajes denominados con ese nombre eran numerosos pero no constituían una secta o un grupo selecto. Los tragediógrafos y comediógrafos del siglo V así lo testimonian. Un pasaje de Iofón ya mencionado (T13.6, comentario) se refiere a ello. También Cratino, en *Los Arquílocos* (fr. 2), afirma: "como si hubierais buscado a tientas un *enjambre de sofistas*",[127] dando la idea de que esos personajes pululaban en Atenas. Posteriormente, Platón se refiere en el *Político* (299c), al coro de sofistas.

En tercer lugar, la imagen que transmiten esos testimonios no corresponde a la idea que se tiene de 'sofista', como personajes de prestigio. Frínico, de manera despectiva, se refiere a un tal Lampros como "hombre bebedor de agua, hipersofista chillón, esqueleto de las Musas [...]".[128] No parece haber diferencia en el empleo de *sophós* y *sophistēs,* como lo señalan los comentaristas, pudiendo también emplearse con el sentido de poeta, político, docto, etcétera.[129]



Por último, las fuentes dramatúrgicas presentan personajes muy diferentes entre sí en cuanto a sus actividades. El escolio a la palabra σοφιστὰς del verso 330 (= 331) señala que "los sofistas son los oradores, los embaucadores, los maestros y cuantos filósofos escribieron retóricamente. Aquí considera a los maes-

[127] Cratin. *Arch.,* fr. 2 Kock: Οἶον σοφιστῶν σμῆνος ἀνεδιφήσατε.

[128] Phryn. fr. 69.2 Kock: Λάμπρος […] ἄνθρωπος ὢν ὑδατοπότης, μινυρὸς ὑπερσοφιστής, Μουσῶν σκελετός [...].

[129] Por ejemplo, en el comentario al fr. 2 de *Los Arquílocos* de Cratino, se señala la sinonimia entre *sophós* y *sophistēs,* a partir del proemio de DL I 12; o con *politēs (vel aliquid simile)* por Meineke, en relación con el fragmento 23 del *Demoi* de Eupolis (2 471 Meineke).

tros como sofistas como a quienes educan a los demás".[130] En *Sofistas,* una de las obras del cómico Platón de la que sólo se conservan breves fragmentos (frr. 134-147 Kock), los personajes del título son objeto de escarnio. Allí se mencionan varios sofistas, entre otros, Baquílides el flautista (diferente del poeta) y el escritor Apólexis, un político importante de finales del siglo V (cf. Th. VIII 67). En su lista, el cómico Platón incluye músicos, adivinos, médicos, poetas, políticos y toda suerte de personajes. Sin embargo, ninguno de los mencionados corresponde a los famosos sofistas platónicos.

Aristófanes concuerda con lo anterior. En la comedia *Nubes,* Sócrates aparece como el personaje central, aunque no como filósofo, sino como σοφός, en sentido negativo. En el verso 331 se menciona a los σοφιστάς, pero Aristófanes no se refiere con esa palabra a los conocidos sofistas platónicos. En el v. 360 menciona a los μετεορωσοφισταί, expertos astrónomos, entre quienes estaría, además de Sócrates (sacerdote de los charlatanes), Pródico, hombre reputable por su σοφία y conocimiento.[131] Pero, según indica un escolio,[132] Aristófanes se refiere a los σοφοί. Ambos personajes son sofistas en cuanto expertos en los fenómenos celestes: Pródico en sentido positivo; Sócrates, en negativo. A estos "expertos en los astros" también se refiere Gorgias en su *Encomio de Helena,* con la palabra



[130] Aristophanis *Comoediae.*, ed. Dindorf, tomus IV, 1838, p. 442: σοφισταὶ οἱ ῥήτορες καὶ οἱ ἀπατεῶνες καὶ οἱ διδάσκαλοι καὶ ὅσοι τῶν φιλοσόφων ῥητορικῶς ἔγραψαν. ἐνταῦθα δὲ σοφιστὰς τοὺς διδασκάλους νόει, ὡς τοὺς ἄλλους σοφίζοντας.

[131] Ar. *Nu.* 361: τῷ μὲν σοφίας καὶ γνώμης οὕνεκα. Se menciona también en *V.* 692, como maestro (pero no como sofista). Cf. López Férez 2014, pp. 107-110, donde analiza la figura de Pródico frente a Sócrates. Sobre *sophía,* dice que se emplea en sentido positivo o neutro, "carente de los matices abiertamente negativos que hallaremos en otros contextos" (López Férez 2014, p. 110).

[132] Holwerda 1960, *Schol. in Aristoph.,* v. 360: σοφῶν τῶν μετέωρα εἰδότων, "los expertos en la observación de los astros", aunque diferentes escolios explican que se trata de τῶν τὰ μετέωρα ἐξεταζόντων, de μεγάλων σοφιστῶν y de τῶν τὰ μετέωρα διδασκόντων.

μετεωρόλογοι (T19.1). No se trata en ningún caso de los sofistas platónicos, sino de los filósofos naturalistas.

En los dos pasajes aquí incluidos se relaciona a las Nubes uranias, las diosas tutelares de los ociosos, no con los que hoy llamamos *sofistas,* sino con los filósofos, los σοφοί o los poetas, quienes se encuentran entre una *pandilla* de personajes.[133] En el primer pasaje (vv. 316-322), aparece una terminología técnica que, por estar presente en la comedia, permite suponer que era clara para el público. Son dos series de términos, referidos, el primero, a las especies de conocimientos: retórica, dialéctica y razonamiento demostrativo,[134] mientras que el segundo a las capacidades: adivinación, elocuencia y conocimiento musical (a partir de Suidas, s.v. κατάληψιν). Llama la atención la inclusión de διάλεξιν, probablemente relacionado con el método dialéctico socrático.

Poco después, en vv. 331-334, se menciona a diversos grupos de personajes: primero sofistas, luego, adivinos, médicos, etcétera. En relación con la lista, es posible hacer una lectura diferente de la que se hace normalmente, y considerar a los sofistas como el término general que engloba a diferentes especies de sofistas, esto es, expertos en artes particulares. Ya hemos hablado de los meteorosofistas y aquí aparecen los "meteoroembusteros" (como hemos traducido el compuesto μετεωροφένακας), lo que muestra que puede tratarse también en este caso de un género de sofistas. Habrá que recordar que los poetas, adivinos y médicos podían ser considerados sofistas, que son precisamente los tipos de personas que aparecen en este pasaje. Por ello, nos hemos permitido modificar la puntuación de la edición de Hall y Geldart, poniendo un punto

[133] Los escolios no identifican a los hombres ociosos (ἀνδράσιν ἀργοῖς) con sofistas, sino con los filósofos y los poetas (Dindorf 1838, p. 439: τοῖς φιλοσόφοις καὶ ποιηταῖς), mientras que otro códice indica que se trata de los σοφοί. Tzetzes también los identifica con los filósofos: ἤγουν τοῖς φιλοσόφοις.

[134] Tzetzes glosa así los tres términos: (1) γνώμην: τὰ νῦν σύνεσιν, αἵρεσιν, δόξαν, (2) διάλεξιν: συλλογισμοὺς καὶ διαλεκτικὰς μεθόδους, y (3) νοῦν: ἐκ γὰρ τοῦ νοὸς ἡ ἀπόδειξις.



alto después de σοφιστάς (agregando comas donde convenía), y considerar a los demás personajes como especies de sofistas, personajes ridículos y farsantes. Unos son los adivinos y otros los ἰατροτέχναι, es decir, los médicos que hacen uso de las malas artes (que eso también significaba la *tekhnē*, aunque los escolios no muestran este uso); otros son los músicos-poetas y los meteorólogos.

En cuanto a la palabra σοφιστάς del verso 331, los escolios afirman de manera unánime que Aristófanes se refería a personas muy diversas, inclusive a científicos. Tzetzes indica que Aristófanes se refiere con la palabra *sophistái* a quienes chacharean en torno a las cosas suspendidas en el cielo.[135] Se presenta a Sócrates como el prototipo de esos maestros, científicos y charlatanes.

Así, las Nubes alimentan (βόσκουσι) a muchísimos *sophistái* (σοφιστάς). En *Nu.* 491-492, Sócrates es quien lanza "algo *sophós*" relativo a los asuntos celestes a Estrepsíades, quien pregunta si deberá comer la *sophía*, como un perro, atrapándola al vuelo. Aquí, "algo *sophós*" y *sophía* es la capacidad discursiva que dará de comer a Estrepsíades, aunque este último entiende προβάλωμαι en sentido recto, como lanzar el alimento a un perro. No debe entenderse *sophía* en sentido de 'sabiduría'.



T. 14.5. Aristófanes, *Nubes* 547:

ἀλλ' αἰεὶ καινὰς ἰδέας εἰσφέρων σοφίζομαι.
οὐδὲν ἀλλήλαισιν ὁμοίας καὶ πάσας δεξιάς.
sino que siempre soy un maestro en introducir ideas nuevas,
en nada semejantes entre sí y todas geniales.[136]

En Hesíodo (T2) σοφίζομαι tiene el sentido de 'ser experto' en la navegación y en Heródoto en la estrategia bélica (T16.1 comentario), mientras que en Eurípides aparece con la connotación de 'actuar con engaños', etcétera. (cf. T13.6). En este

[135] Holwerda 1960, *Schol. in Aristoph.*, v. 331: σοφιστὰς δὲ νῦν λέγει τοὺς περὶ τῶν μεταρσίων ληρολεσχοῦντας.

[136] Sobre el texto y el léxico empleados, cf. T14.1.



caso, el verbo se encuentra en un pasaje de la parábasis (*Nu.* vv. 510-626) donde interviene primero el coro (vv. 510-517) y en la parte restante el corifeo (vv. 518-548). El coro hace votos por que Estrepsíades tenga éxito, porque se ejercita en la *sophía* (v. 517: σοφίαν ἐπασκεῖ), esto es, se prepara en el aprendizaje del discurso, pero no se refiere a una actividad especulativa.[137] En seguida, en la parábasis, el corifeo o poeta, apartándose del desarrollo de la comedia, se dirige al público para hablarle de sí mismo y de la pieza que se está representando. Alaba al público con el objeto de obtener su aprobación, pues afirma que espera obtener el primer premio (νικήσαιμί) y ser considerado "el mejor", "el maestro": ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφός (v. 520), pues de sus comedias ésta es su obra maestra: σοφώτατ' (v. 522). En ambos casos traducir el término como 'sabio' y 'sapientísimo' es francamente erróneo.[138] Después se refiere a los espectadores como ὑμῖν τοῖς σοφοῖς (v. 526) y θεαταῖς οὕτω σοφοῖς (v. 535), que son, precisamente los "expertos", como traduce Grilli (en su traducción de las *Nubes* de Aristófanes, 2001), en concordancia con otros términos que emplea para su público, sobre todo θεατὰς δεξιοὺς (v. 521), lo que muestra que σοφός y δεξιός se emplean como sinónimos. Posteriormente, luego de ponderar las virtudes de su obra (no se basa en los efectos tradicionales, sino en las cualidades compositivas, v. 544), al referirse a sí mismo, en cuanto poeta, afirma que no busca engañarlos, sino que es un maestro o un autor ingenioso en el empleo de ideas nuevas y eficaces (v. 547).

[137] No creo, como López Férez (2014, p. 123), que la palabra *sophía* esté "cargada de rasgos negativos".

[138] López Férez 2014 acota: "ser considerado 'sabio', con el sentido de experto en la creación de comedias", aun cuando siempre traduce esa expresión al modo tradicional. Grilli, en su traducción de la BUR, interpreta la segunda expresión ταύτην σοφώτατ' ἔχειν τῶν ἐμῶν κωμῳδιῶν, como "questa, che a mio parere è la commedia più profonda che ho scritto", donde se subraya demasiado el aspecto especulativo.

T. 14.6. Aristófanes, *Nubes* 1111:

Σω. ἀμέλει, κομιεῖ τοῦτον σοφιστὴν δεξιόν.

SÓCRATES: Despreocúpate, tendrás en él a un diestro sofista.[139]

Una vez victorioso sobre Discurso Justo, Discurso Injusto asegura al pobre padre Estrepsíades que habrá de hacer de su hijo todo un maestro sofista, mediante la enseñanza del arte de la palabra. Sócrates es presentado como el maestro; su rasgo distintivo es la enseñanza del discurso.[140] Habrá que notar que los autores modernos retoman la acusación que aquí se hace contra Sócrates para dirigirla contra los sofistas platónicos, sin importar que Sócrates fuera el destinatario original. Entre Aristófanes y Sócrates existía una estrecha relación e incluso podrían haber pertenecido ambos al mismo grupo, de modo que no existía malevolencia ni desconocimiento del comediógrafo con respecto al pensador (Heath 1987). Sin embargo, el nombre más común para designar a los maestros del discurso como Sócrates no era σοφισταί, sino σοφοί, (vv. 94-97). Ya han aparecido otros casos sobre esa constumbre muy extendida. Así, Diógenes Laercio se refiere a un pasaje de Cratino, el maestro de Aristófanes: "Los σοφοί son llamados también *sophistái*, y también los poetas, *sophistái,* como también los llama Cratino en su *Los Arquílocos* [fr. 2 Kock] al alabar a los seguidores de Homero y Hesíodo".[141]



Ahora se tiende a identificar con los sofistas a todos los tipos de personajes ridiculizados en las *Nubes* (vv. 100-104; 188; 192; 194; 245-246; etcétera), mientras se reserva a Sócrates la calificación de σοφός en el sentido positivo de 'sabio'. Se trata de un manejo burdo de las fuentes, sin que el filósofo Platón haya

[139] Sobre el texto y el léxico empleados, cf. T14.1, además del estudio de López Férez 2014.

[140] Cf. Ar. *Nu.* 1106: ἢ διδάσκω σοὶ λέγειν; "¿[...] o le enseño a hablar?".

[141] DL. I 12: οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοις τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ.

intervenido en ello; de una adecuación a prejuicios o preconceptos actuales sobre la identidad y la naturaleza de los sofistas. Pero todo ello no se sostiene. Además, no sólo Aristófanes identifica a Sócrates como sofista, sino que esa identificación parece haber sido bastante fija, tanto que se conserva todavía en el siglo IV. A veces se designa a los discípulos de Sócrates con la palabra 'sofista': Platón aplica el término a Eutidemo y Dionisodoro; Calias, a Antístenes, en Jenofonte (*Smp.* IV 4); Aristóteles, a Aristipo (*Metaph.* 996a32), de quien se dice que incluso cobraba por enseñar, como lo señala Diógenes Laercio (II 65), e Isócrates llama sofista a Platón (*Ph.* 12, cf. *infra*), etcétera. Esquines acusa a los jueces de haber hecho ejecutar a "Sócrates el sofista".[142]

T. 14.7. Aristófanes, *Ranas* 700-705:

Ἀλλὰ τῆς ὀργῆς ἀνέντες, ὦ σοφώτατοι φύσει
πάντας ἀνθρώπους ἑκόντες ξυγγενεῖς κτησώμεθα
κἀπιτίμους καὶ πολίτας, ὅστις ἂν ξυνναυμαχῇ.
Εἰ δὲ ταῦτ' ὀγκωσόμεσθα κἀποσεμνυνούμεθα,
τὴν πόλιν καὶ ταῦτ' ἔχοντες κυμάτων ἐν ἀγκάλαις,
ὑστέρῳ χρόνῳ ποτ' αὖθις εὖ φρονεῖν οὐ δόξομεν.

Sino que, alejando la ira, oh, los más prudentes por naturaleza,
tengamos a todos los hombres de buen grado como parientes
conciudadanos con plenos derechos, quien haya participado en [la batalla naval.
Pero si nos vamos a vanagloriar de ello y actuamos con altanería,
teniendo la ciudad y estos asuntos en el mar agitado,
en el futuro no seremos ya considerados como hombres inteli- [gentes.[143]

Las Ranas es una comedia presentada casi veinte años después de *Nubes,* en el año 405, un año después de la muerte de Eurípides (407/6), a la cual había seguido poco después la de Sófocles). En esta obra σοφός aparece con mucha frecuencia.

[142] Aeschin. *In Tim.* 173: Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν.

[143] Sobre el texto y el léxico empleados, cf. T14.1.

Aunque el significado de la palabra es variable, sobresale el sentido de 'hábil' y 'prudente'. La prudencia se vincula a la actitud humanitaria sobre la guerra que los hombres tienen por naturaleza en este pasaje (v. 700), en un contexto donde parece relacionarse con la idea de Hipias sobre la igualdad de los hombres, aunque aquí por "todos los hombres" debe entenderse "todos los griegos".

T. 14. 8. Aristófanes, *Ranas,* 882:

Νῦν γὰρ ἀγὼν σοφίας ὁ μέγας χω-
ρεῖ πρὸς ἔργον ἤδη.
Pues ahora el gran debate
por la poesía se pone en marcha.

Se trata del "gran debate" (ἀγὼν ὁ μέγας) entre Esquilo y Eurípides por obtener el máximo galardón en el arte poético (σοφίας). Como hemos visto, el sentido característico de σοφία es el de poesía en su máxima expresión (contiene la connotación originaria de maestría). Esquilo deja el trono a Sófocles, "segundo a mí en *sophía*", en genio poético (*Ra.* 1519, cf. López Férez 2014, pp. 142-147). Así aparece no sólo en la poesía lírica, sino también en las inscripciones y en la cerámica del siglo V (cf. Biles 110-111, y nota 57). No es extraño entonces que Aristófanes haya elegido este término para referirse a ese arte en su más elevado valor, que implica cualidad intelectual (conocimiento), moral (sabiduría y autoridad moral) y estética (destreza y capacidad técnica para divertir, según M. Griffith 2013: 91). Pero debe llamarse la atención también sobre la vinculación de la poesía con los problemas políticos, pues en *Ranas* se acusa a Eurípides de desinteresarse de los problemas de la ciudad, un criterio importante para definir el valor poético.



T. 14.9. Aristófanes, *Asamblea* 571-573:

Χο. νῦν δὴ δεῖ σε πυκνὴν φρένα καὶ φιλόσοφον ἐγείρειν
φροντίδ' ἐπισταμένην ταῖσι φίλαισιν ἀμύνειν.
Coro: Ahora conviene que tú despiertes un entendimiento

denso e ingenioso, poniendo cuidado en defender a tus [amigas.[144]

Este mismo uso de la palabra σοφός continúa apareciendo en el año 392, en que se representó la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes, donde el coro aconseja a la protagonista que realice su proyecto revolucionario. En este pasaje se caracteriza el φρήν (que puede tener, entre otros muchos significados, el de 'ánimo' o 'inteligencia') mediante el adjetivo φιλόσοφος, que aquí indica una característica del entendimiento: la de estar acompañada por el ingenio o la habilidad persuasiva. Dindorf no consideró adecuado el término (p. 578: *manifeste vitiosum*), por razones métricas y, tal vez, también por el sentido; prefirió cambiarlo por φιλόδημον, lectura que en general siguen los traductores. Si el término φιλόσοφον se entiende en su sentido platónico, sin duda resulta absurda la expresión φρένα φιλόσοφον, pero si se toman en consideración las connotaciones que σοφός tenía en la primera década del siglo IV, la lectura es clara: 'entendimiento ingenioso' o 'ánimo capaz', etcétera.

T. 15. Alexis, *Milesia,* fr. 1.14 Meineke (*apud* Ath. IX 297b9 Keibel):
εἰς τοὺς σοφιστὰς τὸν μάγειρον ἐγγράφω.
Incluyo al cocinero entre los sofistas.[145]

Al hacer una ligera exploración en la Comedia Media, podrá observarse que el núcleo semántico al que nos hemos referido ('maestría', 'habilidad', 'prudencia', etcétera) se conservó sin cambios notables, pero será difícil entender la singularidad en cada autor por el estado fragmentario de los textos. Hubo una enorme producción durante la Comedia Media, que cubrió aproximadamente un periodo de cincuenta años después de Aristófanes (no hay unanimidad en las fechas). Hubo en

[144] Sobre el texto y el léxico empleados, cf. T14.1, además de Aristophanis *Comoediae,* ed. Dindorfii, tomus III: Adnotationes, 1836.

[145] He utilizado el texto de *FCG* III, 1840, pp. 451-452. Meineke.

ese periodo cerca de cuarenta comediógrafos, de quienes sólo se conservan títulos y fragmentos. Los más importantes son Antífanes, quien escribió 280 comedias, y Alexis de Turios, de quien se conocen 245.

El número de casos de los términos objeto de nuestra indagación continúa siendo amplio, como puede observarse en el índice de Iacobi (en *FCG* Meineke V, 1857, pp. 951-953), y su empleo muy diversificado, desde los usos relativos al artesano (al carpintero), al adivino, al músico, y a otros, además de los que se refiere al comportamiento, a la prudencia o actividades intelectivas de diverso género (como el del σοφός ignorante) o el inventor del *logos,* de modo que los usos positivos y negativos continúan teniendo funcionalidad en la sociedad del siglo IV. De la misma manera, la palabra σοφιστής aparece ahora con mayor frecuencia, pero empleándose en sus connotaciones tradicionales: maestro, rapsoda, poeta, adivino, tanto en sentido negativo como positivo. Podrá notarse un cambio notable en la Comedia Nueva, por el uso muy frecuente de φιλόσοφος y φιλοσοφία, lo cual no había sucedido antes (cf. Iacobi, en *FCG* Meineke V, 1857, p. 1124), cuyo sentido sería de gran interés indagar. Lo anterior refleja la importancia que estos términos, poco frecuentes en los siglos V y IV, adquirieron en el siglo III, cuando φιλόσοφος será un concepto clave en las disputas de las escuelas de filosofía.

El primer fragmento de *Milesia* del gran comediógrafo del siglo IV, Alexis de Turios, registrado por Ateneo en sus *Deinosophistai,* se refiere a cocineros. El ὀψοποιός es el cocinero común y corriente; el μάγειρος es el de alta cocina, ‘experto’ y, por lo mismo, ‘maestro’ en su arte. Se muestra cómo la palabra sigue adaptándose a las nuevas condiciones, aunque conservando las connotaciones de preeminencia, a las que se agregan las de política y de enseñanza.

En las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides se puede notar una progresión más o menos clara en relación con el desarrollo semántico de la familia de σοφός, -ία. En los tragediógrafos se pasa de los sentidos concretos de carácter artesanal-artístico (aunque las actividades propiamente manuales casi desaparecen) a empleos intelectivos y a connotaciones de conocimiento teórico y enseñanza política. En las comedias de Aristófanes puede notarse una proyección inversa que va de las acepciones intelectivas de experto en el discurso-maestro de retórica al maestro en las actividades tradicionales, como las artesanales y, en particular, la poética, aunque más en un sentido cercano al de maestro en el arte del verso. Los núcleos semánticos o acepciones muestran correspondencia entre los términos del grupo **soph-*, se adecuan a circunstancias específicas y, en ocasiones, varios de ellos se conjugan en una misma palabra.

Resulta sorprendente que la palabra φιλόσοφος no aparezca en la tragedia ática. En Aristófanes se encuentra sólo una vez, en forma adjetival y con el sentido tradicional de 'ingenioso', 'sagaz' (acepción 3), en un momento (año 392) en que el empleo de esa palabra ya se había extendido en las escuelas de Isócrates y de Platón. La misma situación se muestra en el siglo IV. Es probable que ese fenómeno se deba a que los términos y sus matices teórico-especulativos (acepción 5) no eran del dominio común, sino propios de círculos cerrados, donde hará irrupción un empleo extensivo de ellos desde la primera década del silgo IV. En la Comedia Nueva, en cambio, se emplearán los compuestos de manera profusa: cerca de veinte casos registrados por Meineke (cf. T15 comentario).

En cuanto a σοφιστής, también sorprende que, en casi un siglo de teatro ateniense: de *Los Persas* de Esquilo (472) al *Pluto* de Aristófanes (388), aparezca sólo siete veces en obras de teatro completas: tres en las tragedias de Eurípides y sólo cuatro veces en las *Nubes* de Aristófanes, además de dos casos que se encuentran en el *Prometeo encadenado* de Esquilo (de dudosa

autenticidad) y dos en la tragedia espuria *Reso,* de Eurípides. La palabra se encuentra nueve veces más en fragmentos (dos de Sófocles y uno respectivamente en Eurípides, Iofón, Cratino, Eupolis, Frínico, y los títulos de dos obras respectivamente de los cómicos Platón y Metágenes).[146] En total se tienen 20 empleos. En todos los casos predominan en general los sentidos comunes de experto, poeta, músico, e irrumpe la connotación político-discursiva.

En Eurípides y Aristófanes el término se refiere en especial a la capacidad oratoria, a la política y a la enseñanza (acepción 6), connotaciones que compaginan con las respectivas de σοφός, -ία. El discurso justo o noble y el injusto o innoble aparecen en el *Hipólito* de Eurípides (cf. T13.6) y en las *Nubes* de Aristófanes (T14.4). Los siete pasajes de ambos autores se ubican entre los años 430 y 418, y no volverán a aparecer después.

En la Comedia Media el empleo de σοφιστής continúa siendo reducido. La palabra σοφιστική es ignorada antes y durante el siglo IV. Se encuentra una vez σοφιστιάω, en Eubulides (3. 559 Meineke), en sentido negativo. Tampoco aparece la palabra ῥητορική, aunque sí ῥήτωρ, lo cual indica que los empleos platónicos son de carácter interno y no reflejan lo que sucede en el exterior. La idea del *cocinero maestro,* en vez del simple *guisandero,* en el comediógrafo Alexis (T15), muestra una clara aplicación de la palabra que continúa indicando la excelencia del arte en sus diferentes dominios, sin diferir de la σοφία del constructor de barcos, pues ambos requieren de competencia especial.

Por otra parte, no hay en estos autores algo que indique la existencia, en la Atenas clásica, de un grupo de personas llamadas *sofistas,* ni hay referencias explícitas a los sofistas tra-

[146] A Metágenes se atribuye una obra de título dudoso: Ὅμηρος ἢ Ἀσκηταί (o Σοφισταί), del que se conservan dos fragmentos (fr. 10-11 Kock). Ambos títulos se pueden traducir con la misma expresión: *Homero o los expertos,* y entenderse tal vez en sentido político.





dicionalmente considerados así (excepto tal vez Pródico, pero en sentido positivo, cf. T14.4). La palabra σοφιστής, lo mismo que su sinónimo σοφός, se emplea para caracterizar a alguien como persona superior en su propio campo de actividad, una de las cuales es la oratoria y la política, tanto en sentido positivo como negativo. Médicos, adivinos, poetas, artesanos, maestros en diversas profesiones, conocedores y otros más reciben ese título. Persiste una correspondencia semántica en esos términos. Resulta sumamente forzado y burdo denominar con el término *sophistēs* a los sofistas platónicos.







CAPÍTULO III

La prosa de los siglos V y IV (T16-T26)

1. *Presentación*

Los términos de la familia **soph-* son poco frecuentes en la prosa del siglo V, sobre todo en la prosa ática (Tucídides). En la oratoria de los siglos V y IV, los empleos de las palabras **soph-* son exiguos, a excepción de Isócrates que las emplea de manera abundante. En Andócides, Licurgo, Hiperides, Iseo y Dinarco, no existe ninguna de ellas; Antifonte emplea el compuesto una vez, pero no en sus discursos (T19). Lisias, Demóstenes y Esquines las emplean de manera mesurada. Dover ha observado lo anterior cuando dice:

> Frente a un auditorio de masas, un orador ático muestra no tener ningún respeto por las escuelas filosóficas que la posteridad ha considerado como una de las glorias del IV siglo [...] Demóstenes (XLVIII 49) y Lisias (VIII 11), usan la expresión filosofar a propósito de argumentaciones deshonestas o absurdamente ingenuas [...] El tono de estos pasajes no evidencia ningún cambio significativo del tono de las *Nubes* de Aristófanes (1974, pp. 11-12).

En otros campos, durante el siglo IV (después de Aristófanes y Gorgias) hubo una gran producción literaria, aunque la mayor parte se perdió. A pesar de ello, se conservan numerosos testimonios que permiten analizar las nociones de las palabras derivadas y compuestas de la raíz **soph-*. Es la época del diálogo, del discurso, de la comedia y de la historiografía. Algunas manifestaciones, como el diálogo, el tratado filosófico

y la historiografía son endógenas, en cuanto se limitan a ámbitos restringidos o selectos. Otras, en cambio, son de carácter exógeno o abierto: la tradición popular se refleja sobre todo en el discurso y la comedia, que, en buena medida, testimonian la continuación del desarrollo semántico tradicional de aquellas palabras durante el siglo IV, e incluso después, hasta el final del mundo antiguo. Sin embargo, no es posible hacer una división tajante entre las principales tendencias, debido a las mutuas influencias y a las nuevas formaciones ideológicas e institucionales que propician el cambio de nociones. La tradición popular es de carácter mixto: tiene como destinatarios a los espectadores en el teatro (la comedia media) y a los ciudadanos en la asamblea, en el tribunal o en las conmemoraciones cívicas (la oratoria).

Ya se han tratado los empleos en poesía; ahora consideraremos una selección de textos en prosa (con el agregado de un epigrama) que muestra lo que sucedió en los empleos de las palabras objeto de estudio durante el siglo V, frente a la dramaturgia, y durante el IV, fuera de las dos tendencias nuevas representadas por Isócrates y Platón y Aristóteles, que trataremos en los capítulos subsiguientes.



2. *La prosa clásica*

T. 16.1. Heródoto VII 130.5:

Ξέρξην δὲ λέγεται εἰπεῖν πρὸς ταῦτα· “Σοφοὶ ἄνδρες εἰσὶ Θεσσαλοί”.

Se dice que Jerjes se expresaba de esta manera: “Los tesalios son personas *sophói*”.[147]

Heródoto (484-425) emplea la palabra σοφός en total 27 veces, aplicándola a personas (17) y a cosas (10). Powell regis-

[147] El texto utilizado es el de Hérodote, *Histoires,* livre VII, éd. et trad. Legrand, 1968. He tenido a disposición el léxico de Powell, *A Lexicon to Herodotus,* 1977.

tra dos sentidos de la palabra en el primer caso: 'sabio' *(wise)* y 'astuto' *(cunning)*. Este último es el significado tradicional. El sustantivo σοφίη aparece 20 veces. En cuanto al sentido de 'sabio', σοφός no tiene que ver con cuestiones especulativas, sino con asuntos prácticos, de manera que esa palabra se emplea en sentido amplio, para designar al hombre 'conocedor' (acepción 2), 'sensato' (acepción 4) o, sobre todo, 'listo', 'astuto' (acepción 3). Se deben señalar dos empleos particulares de σοφία: como investigación histórica y científica (II 20) y para referirse a la superioridad en el combate cuerpo a cuerpo y la conducción de la guerra (IX 62, VI 64, cf. Dover 1974, p. 119).

En el pasaje que aquí se incluye, cuando Heródoto hace decir a Jerjes que los tesalios son σοφοί, no se refiere claramente a sus capacidades en el razonamiento teórico, ni a un arte en especial, sino simplemente a que se comportaron como personas listas, previsoras o cautas, pues los tesalios prefirieron someterse al persa, para no sufrir la amenaza del rey de poner un dique en el curso del río Tempe que habría causado una inundación de toda la Tesalia. En otro pasaje, Heródoto (I 71) se refiere a un lidio considerado σοφός no por tener alguna habilidad específica, sino por el consejo que da al rey Creso, con observaciones sobre las características contrapuestas de los persas y los lidios. Así, en el primer caso, se muestra una actitud prudente; en el segundo, una capacidad de discernir. Por tanto, el término no se aleja del sentido tradicional, aunque contiene un matiz intelectivo, pues no se trata ya de actividades manuales, sino de una reflexión, de la φρόνησις, que ya se muestra en la tragedia griega.



En 10 casos la palabra σοφός se aplica a cosas: βουλή, τρόπος, νόμος, etcétera. En español, sería difícil considerar 'sabia' a una ley, ya que se quiere significar el ingenio o la prudencia de una ley determinada. Por ejemplo, en I 196, el adjetivo se aplica a νόμος, par indicar la perspicacia de quienes habían elaborado una ley sobre el matrimonio que permitía casar tanto a las doncellas más hermosas como a las más feas. En este caso tiene un sentido paralelo al caso de los tesalios. Se encuentran soluciones eficaces a problemas concretos.

T. 16.2. Heródoto IV 95 [= Pitágoras 6 A2 DK]:

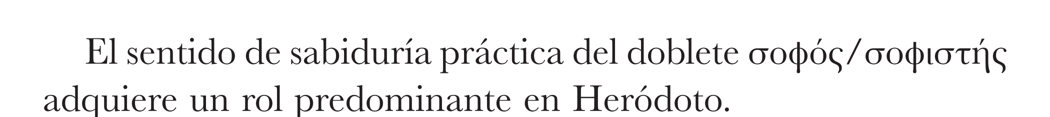
τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐπιστάμενον δίαιτάν τε Ἰάδα καὶ ἤθεα βαθύτερα ἢ κατὰ Θρήικας, οἷα Ἕλλησί τε ὁμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα.

Que este Salmoxis, que había conocido el modo de vida jonio y comportamientos más refinados que en Tracia, los que había adquirido en el trato con los griegos y con Pitágoras, el *sofista* no más insignificante de los griegos, preparó una sala.[148]

Heródoto emplea la palabra σοφιστής sólo en tres ocasiones en su *Historia.* En I 29.1 se refiere a todos los *sophistái* que llegaron ante Creso, en la época de esplendor de ese rey, entre los cuales menciona específicamente a Solón. Se agrega el comentario de que Solón había llegado a Sardes luego de haber establecido leyes que los atenienses estaban impedidos de derogar, facultad que sólo él tenía, de modo que, para no verse en la necesidad de suprimirlas, se fue de viaje "con el pretexto de observación". Tal pareciera que Solón fuera un σοφός por haber establecido esa treta o solución ingeniosa (acepción 3), como la ley de I 196, lo que indica la semejanza de σοφός y σοφιστής cuya única diferencia parece ser gramatical (uno es adjetivo; el otro sustantivo), pero no semántica.

En II 49.1 se refiere a los sofistas (al parecer, se trata de los órficos) que sucedieron a Melampo, quien había introducido los ritos dionisiacos en Grecia. Luego se refiere a Melampo como un "varón σοφός", en vez de σοφιστής. Luego, en IV 95.2, pasaje aquí reproducido, identifica a Pitágoras como sofista, de quien Salmoxis había aprendido comportamientos más refinados, aunque se presenta al tal Salmoxis como un hábil embustero que había hecho creer a los tracios que era inmortal. En los casos anteriores se emplea σοφιστής donde se podría esperar también la palabra σοφός. Ambas palabras se traducen como 'sabio', aunque sería preferible 'hábil', 'prudente' o 'ingenioso'. Pitágoras es σοφός, σοφιστής y φιλόσοφος.

[148] Sobre el texto y léxico utilizados, cf. T16.1.



El sentido de sabiduría práctica del doblete σοφός/σοφιστής adquiere un rol predominante en Heródoto.

T. 16.3. Heródoto I 30.2:

> Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης [εἵνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας.
>
> Extranjero de Atenas, puesto que llegas entre nosotros con una gran reputación por causa de tu *sophía* y de tu recorrido, puesto que, *filosofando,* has recorrido gran parte de la tierra por mor de observar.[149]

El verbo φιλοσοφέω aparece una sola vez en Heródoto, en este pasaje. La historia que aquí se cuenta es ficticia (pues Solón ya había muerto cuando Creso subió al poder), de modo que el uso debe atribuirse a Heródoto. Lo anterior indica que el verbo φιλοσοφέω se empleaba en la época en que este historiador escribe. Interesa aquí señalar, primero, que, hacia el 425,[150] ese verbo tiene una connotación positiva y, segundo, que la actividad de adquirir conocimientos en general (acepción 2), de ver cosas asombrosas, no tiene ningún matiz especulativo. Heródoto se refleja en Solón, pues él había también viajado y observado el mundo. Solón era un hombre 'previsor', 'astuto' (esto es, σοφιστής, σοφός, acepción 3), más que *sabio* en sentido especulativo (acepción 5); mucho menos era un φιλόσοφος, en sentido platónico. La σοφίη del legislador consiste en los conocimientos que ha acumulado en su recorrido; φιλοσοφέω, a su vez, indica el proceso de adquisición de esos conocimientos, en su sentido tradicional de una persona que se dedica a recogerlos y atesorarlos (acepción 2). No se trata de un deseo, sino de la actividad de indagar (σοφός, en este caso, tendría el significado de ἵστωρ, 'conocedor' o 'indagador'), como en el caso de Pitágoras, aun cuando la palabra no tenga el sentido especulativo que tiene en Heráclito. Pero tal vez φιλοσοφέω tenga el valor de σοφός que ya hemos visto en

149 Además del texto de Legrand 1968 y el léxico, he consultado sobre todo Moore 2012, pp. 33-34..

150 Cf. Moore 2012, p. 33 y nota.

Heródoto: “puesto que, actuando con prudencia (o astucia) has recorrido...” (Solón era prudente, porque de esta manera no se veía precisado a derogar sus propias leyes). En efecto, la pregunta que le hace Creso, ¿quién es el hombre más feliz?, requiere de la respuesta de un hombre prudente y experimentado, más que de un filósofo. En este caso la palabra no tiene un tono ofensivo. Reúne en sí varias acepciones (conjunción semántica).

T. 16.4. Heródoto I 80.4:

> Αὐτοῦ δὴ ὦν τούτου εἵνεκεν ἐσεσόφιστο, ἵνα τῷ Κροίσῳ ἄχρηστον ᾖ τὸ ἱππικόν.
>
> por este preciso motivo había actuado hábilmente [había maquinado], con el fin de inutilizar la caballería de Creso.[151]

El verbo σοφίζομαι aparece cuatro veces en Heródoto, con un sentido que muestra la evolución del verbo de la época de Hesíodo a Heródoto, reforzándose el matiz de ingeniosidad, astucia, etcétera (acepción 3), como en este pasaje, donde se cuenta que Ciro fue muy bien aconsejado de que pusiera a los camellos frente a la caballería, para que los caballos se espantaran al ver y oler a los camellos y huyeran en desbandada, quedando así inutilizada la caballería. En este caso se trata de una persona ingeniosa. De tal manera, la voz media significa ‘actúo *sophōs*’, es decir, ‘con astucia’, con ‘sagacidad’. Podemos observar que la connotación reproduce el sentido del nombre simple, a lo que puede denominarse *correspondencia semántica.*



T. 17.1. Tucídides II 40.1:

> Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.
>
> Somos ambiciosos con poco gasto y *habilidosos* sin ser blandos.[152]

[151] Sobre texto y léxico utilizados, cf. T16.1.

[152] El texto utilizado es el de Thucydidis *Historiae,* Jones-Powell, 1942. Me he basado en el léxico de von Essen, *Index Thucydideus,* 1887.

Las palabras de la raíz **soph-* son poco frecuentes en Tucídides, como sucede en general en la prosa ática del siglo V: σοφία no se encuentra; σοφώτερος, σόφισμα, σοφιστής, aparecen cada cual una sola vez en el historiador; el verbo φιλοσοφέω, sólo en este pasaje.

Tucídides (460-395) publicó su obra al final de la guerra del Peloponeso. En el célebre epitafio en que se dirige a los atenienses (a inicios del 430 a. C.), Pericles utiliza ese verbo. Puesto que el discurso, que está puesto en boca de Pericles, se refiere al 431, podemos suponer que φιλοσοφεῖν ya era un término que podía entender el común de la gente, aunque el historiador pudo habérselo atribuido.

El pasaje de Tucídides no ayuda mucho a comprender el sentido del término φιλοσοφοῦμεν, pues las traducciones de la oración resultan problemáticas. En relación con la primera parte, las traducciones al español consultadas[153] están de acuerdo en su sentido: "amamos la belleza con sencillez" ('con economía', 'sin ostentación', etc.). De la misma manera, las traducciones de φιλοσοφοῦμεν son "amar la sabiduría" o "buscar el saber" y sólo una traducción difiere: "rendimos culto al espíritu". La expresión ἄνευ μαλακίας se traduce 'sin blandicie', 'tenazmente' y similares. No parece haber grandes diferencias. Todos los traductores e intérpretes modernos están de acuerdo en que Pericles se refiere a la belleza y a la sabiduría.

Los intérpretes antiguos parecen ir por otro camino. No se dice en ese pasaje que todos los atenienses fueran filósofos y que se la pasaran especulando acerca de las formas y los primeros principios, como alumnos de Platón, o bien que llevaran una vida contemplativa. Más bien se habla de dos dis-

[153] "Amamos la belleza con poco gasto y el saber sin relajación" (trad. Francisco Rodríguez Adrados 1952); "Amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie" (Rodríguez Barroso 2008); "Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación" (traducción de Torres Esbarranch, en Gredos, 2000); "Amamos la belleza sin ostentación y buscamos el saber tenazmente" (García Gual 2012).

posiciones de los atenienses que podrían referirse a los asuntos prácticos, en especial a la política y a la guerra, en relación con lo cual, observa Rossetti 1998, p. 34: "Si la expresión 'filosofamos' pudo elegirse para dar la idea de un modo de vida del que los atenienses (o al menos una amplia élite) se sentían orgullosos, y por tanto en un sentido necesariamente tan poco diferenciado que permitía aludir a una extensa gama de comportamientos, entonces quiere decir que el término era empleado de manera muy abundante, y no sólo para indicar una rama particular del saber".

Los escolios que comentan este pasaje registran connotaciones que no corresponden a los sentidos que hoy se acostumbra atribuir al pasaje. Un comentario dice lo siguiente: "puesto que los atenienses eran acusados de molicie, una vida regalada y con gran ociosidad, [Tucídides] dice esto, que '*philokaloumen* con economía y bajo costo'. En efecto, el derroche va con la φιλοκαλία y la vida relajada y libertina con la φιλοσοφία".[154] Se trata, entonces, de la respuesta de Pericles a un insulto concreto que otros griegos dirigían a los atenienses y es probable que las acusaciones se expresen en los dos verbos.

Ambos verbos compuestos tienen el prefijo **phil-*, que, como se verá más abajo, se emplea con frecuencia con un valor despectivo en forma de insulto. El segundo elemento es, en el primer caso, un compuesto de καλός, que es un adjetivo muy ambiguo y permite diversas interpretaciones. Se refiere, como también σοφός, a una virtud: 'puro', 'limpio', 'noble', 'cuidadoso de sí'. En el contexto de la guerra se refiere a lo 'noble', al 'honor', al 'deber'.[155] La palabra puede tener un

[154] Cf. *Schol. in Thucydidem,* ed. K. Hude, 1927, repr. 1973. II, 39.4 (*apud TLG):* ἐπειδὴ διεβάλλοντο οἱ Ἀθηναῖοι ἐπὶ μαλακίᾳ καὶ τρυφῇ βίου καὶ σχολῇ πολλῇ, τοῦτο λέγει, ὅτι φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ ταπεινότητος. τῇ γὰρ φιλοκαλίᾳ τὸ ἄσωτον ἕπεται τῇ δὲ φιλοσοφίᾳ τὸ μαλακὸν καὶ ἀνειμένον.

[155] En un escolio a *Ilíada* XVIII 98 (*Scholia Graeca in Homeri Iliadem,* ed. H. Erbse, 1969-1988, *ad loc.*) donde Aquiles se muestra dispuesto a morir, se lee: ὁ φιλόκαλος [...] τεθνάναι αἱρήσεται, εἰ μέλλοι καλόν τι πρᾶξαι ἀποθανών. En efecto, "el *philókalos* elige morir si con su muerte hace algo honroso" (y

matiz ofensivo, de modo que el punto de la acusación es que los atenienses hacen alarde de la honra con fastuosidad.[156] La respuesta es que lo hacen con poco gasto.

En cuanto a la expresión φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, ésta podría referirse a una acusación contra los atenienses de presumir su 'excelencia' o 'superioridad' (σοφία) en las prácticas políticas. Un escolio explica lo dicho: τὰ δυσχερῆ τῆς πενίας ὑπομένομεν, "soportamos las dificultades de la pobreza", lo que parece indicar que los atenienses no basaban su poder político en una vida regalada, sino que se esforzaban en ello. Esta lectura está de acuerdo con el contexto textual del capítulo 41 del libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso,* que se refiere, primero, a la concepción política de riqueza y pobreza entre los atenienses, observándose que la pobreza no es vergonzosa para ningún ateniense, y, en segundo lugar, a la alta valoración de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y la importancia de la palabra en Atenas. Tucídides les da un sentido positivo, poniendo en boca de Pericles: "sí, somos ambiciosos, pero sin dispendio, y habilidosos, pero con esfuerzo".

De cualquier modo, φιλοσοφία no significa 'filosofía', ni tiene que ver con el amor a la sabiduría, la cultura o la espiritualidad ateniense, en comparación con la espartana, sino que más bien se refiere a lo que es propio de la σοφία, entendida ésta como 'destreza', 'astucia', 'inteligencia', 'sensatez' o 'sabiduría práctica' en el ámbito político, con un valor de reproche en las acusaciones de los adversarios de Atenas.

T. 17.2. Tucídides III 38.7.3:

ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις.

éste es el caso de Aquiles). Suidas ofrece como sinónimo de φιλοκάλως (s.v.) καθαρῶς, 'con honestidad', 'con pureza'.

[156] Cf. Arist. *EN* 1125b12, donde la *philokalía* es un rasgo del *philótimos,* o 'ambicioso'.

> Estáis sometidos al placer del oído y os parecéis a espectadores sentados ante *sophistái*, más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de su ciudad.[157]

Σοφιστής aparece una sola vez en Tucídides en el discurso del demagogo Cleón supuestamente pronunciado en el célebre debate sobre Mitilene, en 427.[158] Cleón se explaya contra la elocuencia, contra la dialéctica y contra los razonamientos de los oradores a favor de la paz. Acusa directamente a los atenienses de su buena disposición ante las bellas palabras, lo que recuerda los discursos públicos que los llamados "sofistas" pronunciaban ante la multitud reunida en las grandes conmemoraciones cívicas. En este caso, se equipara a los sofistas con los oradores, con las personas inteligentes, con aquellos que quieren parecer más sabios que las leyes, etcétera. El historiador alaba indirectamente a los sofistas, al dar de ellos una imagen positiva por su actitud juiciosa y prudente ante el conflicto de Mitilene. Fueron ellos quienes se opusieron a la masacre de los mitilenios y quienes, al final, obtuvieron la victoria. Pero no se refiere a aquellos sofistas trangresores de las leyes y de la religión y portadores de nuevas enseñanzas, sino a los aristócratas y oligarcas conservadores y opuestos a los demagogos vociferantes, según la imagen que Tucídides ofrece de ellos. Es decir, los sofistas tucidideos son lo contrario de los sofistas platónicos y actuales.

T. 18.1. Gorgias, *Encomio de Helena,* 13 (= 82 B11 DK):

> ὅτι δ’ ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ’

[157] He tomado el texto de Jones-Powell 1942 y el léxico de von Essen 1887.

[158] Th. III 37-40, cf. 37.3: οἵ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλέον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις, "los hombres más mediocres en general gobiernan las ciudades mejor que los más inteligentes".

ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνῃ γραφείς οὐκ ἀληθείᾳ λεχθείς· τρίτον <δὲ> φιλοσόφων λόγων ἁμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.

Y puesto que la persuasión adherida a la palabra también marcó el alma como quería, es necesario entender, primero, los discursos de los astrónomos, quienes, una opinión en vez de otra, quitando una y produciendo la otra, hicieron que lo increíble y oscuro aparecieran [creíble y claro] a los ojos de la opinión; segundo, los debates necesarios mediante discursos, en los cuales la palabra deleita a una numerosa multitud y la persuade, si está escrito [con arte, mas] no dicho con la verdad; tercero, las disputas de los discursos *ingeniosos* en los que se muestra cómo la agilidad del pensamiento hace mudable la confianza en la opinión.[159]

A diferencia de los prosistas de su época, Gorgias emplea seis y ocho veces σοφός y σοφία respectivamente (un ejemplo se encuentra al comienzo del *Encomio de Helena*), y una vez la palabra φιλοσοφία (cf. *infra* T18.2).

En fecha incierta, tal vez hacia finales del siglo V, en este pasaje del *Encomio de Helena,* Gorgias se refiere a los discursos persuasivos capaces de convencer a sus destinatarios, que clasifica en tres tipos que, a su vez, se refieren a tres clases de sofistas: en primer lugar, los discursos de los meteorólogos (por extensión, debería pensarse en los filósofos naturalistas, fisiólogos o físicos) no son otros sino los que hoy se conocen como filósofos presocráticos. Se refiere aquí al cúmulo de teorías 'filosóficas' generalmente contrapuestas unas con otras, entre las cuales resultaban fundamentales las teorías parmenideas acerca del ser, como podemos apreciar a través del tratado *Acerca del no ser o acerca de la naturaleza.* También el filósofo Diógenes de Apolonia (quien floreció entre los años 440 y 430 a. C.) denominaba sofistas a los fisiólogos, como observa Simpli-

[159] He utilizado la siguiente edición: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Diels-Kranz, 1972, vol. II.

cio en su comentario a la *Física* de Aristóteles.[160] En segundo lugar, los debates que se dan mediante el discurso se refieren a los discursos judiciales y deliberativos, con los que se alude a la actividad de los oradores, a quienes generalmente se consideraba sofistas, en sentido positivo y, sobre todo, negativo. Pero aquí no se emplea ese término. En tercer lugar, menciona las disputas de los discursos φιλόσοφοι. Se emplea este término como adjetivo y no tiene en absoluto el sentido de *amor a la verdad,* sino que califica a discursos como 'ingeniosos' o 'hábiles', en sentido negativo. Según Diels (1884, p. 359), estos discursos *filosóficos* son los discursos erísticos. Como Gorgias refiere que estos discursos erísticos modifican la confianza *(pistis)* en las opiniones *(doxa),* podemos pensar que ésta es una referencia contra Sócrates, quien manejaba a la perfección el arte erística, esto es, el arte de refutar, a lo que se llamará en sentido positivo, *dialéctica.*

T. 18.2. Gorgias, 82 B29 DK (*Gnomol. Vatic.* 743, n. 167):

> Γοργίας ὁ ῥήτωρ ἔλεγε τοὺς φιλοσοφίας μὲν ἀμελοῦντας, περὶ δὲ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα γινομένους ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσιν, οἳ Πηνελόπην θέλοντες ταῖς θεραπαίναις αὐτῆς ἐμίγνυντο.
>
> El orador Gorgias decía que quienes descuidan la *philosophía,* pero se ocupan de los conocimientos comunes, son semejantes a los pretendientes que, queriendo a Penélope, se juntan con las siervas.[161]

El mismo dicho se adjudicó a varios autores, entre ellos, Aristón de Quíos, filósofo estoico del siglo IV (cf. *SVF* XIII 229). En caso de no ser espurio, se trata de un pasaje de gran importancia, porque muestra la polémica que existía a finales del siglo V sobre la enseñanza de las artes. Podrá observarse que: *a)* φιλοσοφία tiene un sentido positivo (la comparación

[160] Diog. Apoll., 64 A4 DK, *apud* Simp. *In Ph.* 151.20: πρὸς φυσιολόγους [...] οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς.

[161] También he tomado el texto de DK 1972, vol. II, además de consultar otras fuentes.

con Penélope y sus criadas es estupenda), y *b)* ese término significa conocimiento o enseñanza superior. En este último caso, φιλοσοφία se opone a τὰ ἐγκύκλια μαθήματα como Penélope a las criadas. Los τὰ ἐγκύκλια μαθήματα son las artes liberales, en particular las ciencias. El arte superior es la política, aunque se ha pensado que se trata de la retórica. Ambos sentidos compaginan con el desarrollo de la palabra σοφία (cf. T13.3). Como la política engloba las diferentes artes y conocimientos, presentándose como corona de todo ello, podrá pensarse que Gorgias se refiere a ella precisamente como φιλοσοφία.

T. 19. Antifonte, *Acerca de la concordia* (87 B44a DK = Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I 15, 4):

Γνομολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι.

Dichos sentenciosos brillantes e ingeniosos.[162]

Se está casi de acuerdo (*pace* Pendrick) en que existió un solo Antifonte y no dos, uno orador y otro sofista (en todo caso, el orador tendría el título de sofista, por ser destacadísimo en el discurso). El término σοφία sólo aparece una vez, en plural (fr. 49 DK), donde el ateniense afirma que los placeres provienen de penas y esfuerzos, como sucede con las victorias en los juegos, las competencias del mismo género, las σοφίαι y todos los placeres. Las interpretaciones son divergentes: "concurso poético", "artes y ciencias", "excelencia en el conocimiento", a las que Pendrick agrega "destrezas". Podría tratarse, en efecto, en las destrezas artísticas como la música o la poesía que requieren también de gran esfuerzo. De cualquier modo, esa palabra no tiene un sentido especulativo.

También se encuentra la palabra φιλόσοφοι en el fragmento que aquí registramos y que Filóstrato atribuye a Antifonte, llamado el sofista. Los estudiosos no toman en cuenta este pasaje; tampoco Moore 2012; Pendrick no lo considera un frag-

[162] He utilizado el texto de *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Diels-Kranz, 1972, vol. II, además del comentario de Pendrick 2002, pp. 385-386.

mento genuino y lo incluye entre los testimonios (T2b). A pesar de ello, se puede observar que el empleo de ese término se apega a los usos vigentes en la época de Antifonte. Φιλόσοφοι, unido a λαμπραί, se refiere a características del estilo. El adjetivo no tiene aquí un sentido peyorativo, sólo descriptivo, pero en absoluto quiere decir que las sentencias sean *amantes de la sabiduría.* Algo similar se ha visto en un pasaje de Aristófanes (*Ec.* 571, cf. T14.9)

Asimismo, dentro de la escuela socrática, se atribuyen a Antifonte otras palabras de esa familia, y se le impone el título σοφιστής en sentido peyorativo (Jenofonte). Sin embargo, no hay ningún dato que permita considerarlo como parte del movimiento sofístico. Sin duda era un sofista, como también lo eran Homero, Empédocles, Sócrates o Platón.

T. 20. Trasímaco, 85A8.1-5 DK (Ateneo, *Deipnosoph.* X 81.1-6, 488f):
Νεοπτόλεμος δὲ ὁ Παριανὸς ἐν τῷ περὶ ἐπιγραμμάτων ἐν Χαλκηδόνι φησὶν ἐπὶ τοῦ Θρασυμάχου τοῦ σοφιστοῦ μνήματος ἐπιγεγράφθαι τόδε τὸ ἐπίγραμμα·
τοὔνομα θῆτα ῥῶ ἄλφα σὰν ὖ μῦ ἄλφα χεῖ οὖ σάν,
πατρὶς Χαλκηδών· ἡ δὲ τέχνη σοφίη.
Neoptólemo de Parián, en el *Acerca de los epigramas en Calcedonia,* afirma que sobre la tumba del sofista Trasímaco se encontraba el siguiente epigrama:

Mi nombre es te, ere, a, ese, i, eme, a, ce, o, ese
Calcedonia es mi patria; mi oficio la *sophía.*[163]

Ateneo, quien floreció entre los siglos II y III d. C., registra el epigrama anterior que supuestamente se encontraba inscrito sobre la tumba del sofista Trasímaco de Calcedonia. La tradición platónica considera a Trasímaco como sofista. Aun cuando puede dudarse de su autenticidad, este epigrama no

[163] He tenido a disposición, además del DK, la edición *Athenaei deipnosophistarum,* rec. Kaibel, vol. II, libri iii-x, 1887. He revisado la traducción al inglés de Athenaeus, *The Deipnosophists,* translate by Yonge, 1854, y al español de Ateneo, *Banquete de los eruditos,* trad. de Rodríguez-Noriega Guillén, libros, I y II, 1998.

era inadecuado a esos maestros de política, puesto que en su época tanto σοφός como σοφιστής pueden aparecer utilizados como sinónimos.

T. 21.1. Hipócrates, *La medicina antigua* 20.1-2:

(1) Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἴη δυνατὸς ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη. (2) Ἐγὼ δὲ τοῦτο μέν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῇ ἢ ἰητρῷ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἧσσον νομίζω τῇ ἰητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ, νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφὲς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς.

(1) Dicen algunos médicos y *expertos* que no sería capaz de saber el arte de la medicina quien no sepa qué es el hombre, sino que es necesario que lo aprenda quien tenga el propósito de curar correctamente a los hombres. El razonamiento de estas personas tiende a la *philosophía,* como Empédocles u otros que han escrito acerca de la naturaleza desde un principio qué es el hombre, cómo se formó primero y de qué elementos se ha constituido. (2) Pero yo pienso que todo cuanto ha sido dicho o ha sido escrito acerca de la naturaleza por alguno, sea *experto* o médico, atañe menos al arte médica que al de la pintura. Y considero que conocer algo acerca de la naturaleza no viene de ninguna otra arte sino de la medicina.[164]

Este parágrafo 20 del *De la medicina antigua* de Hipócrates[165] es de gran interés para entender los términos que se están

[164] He utilizado la siguiente edición: Hippocrate, texte établi et traduit par J. Louanna, 1990.

[165] Este pasaje contiene lecturas divergentes, en particular los manuscritos A y M presentan ἀλλὰ [...] γεγράφ. ἐξ ἀρχῆς [...] ὅ τί ἐστιν ἄνθρ., después del primer ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος, que es la lectura aquí adoptada en la edición de Joly de 1978. Los demás códices omiten este pasaje. Kuehlewein, a partir de Reinhold, traslada καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη ἐξ ἀρχῆς antes de ἀλλὰ τοῦτο δεῖ y elimina el segundo ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος.

analizando, ya sea que el tratado haya sido compuesto en el siglo V o después del año 380. En éste se afirma que la idea de los médicos y *sofistas,* de que no se puede saber de medicina si no se sabe "qué cosa es el hombre", tiende a, o tiene relación con, la φιλοσοφία. La expresión puede entenderse de tres maneras: *a)* no es posible saber de medicina si no se sabe sobre la naturaleza del hombre, puesto que, para algunos, medicina y filosofía aparecen unidas; *b)* saber "qué es el hombre" es un asunto propio de la filosofía, no de la medicina (son conocimientos diferentes); *c)* para Hipócrates ese conocimiento no es propio de la φιλοσοφία sino del arte médica. Tal parece que el famoso médico afirmara que "esto no es cosa de charlatanes". En cualquier caso, podría decirse que hay tres tipos de personas que se dedican a la medicina: médicos, sofistas (ambos se comportan como filósofos) y los representantes de la "nueva medicina", que se oponen a los dos grupos anteriores, pues aboga por la autonomía de ese conocimiento y por el verdadero conocimiento de la naturaleza del hombre a partir del conocimiento médico.

A mi juicio, este pasaje constituye el ejemplo más antiguo del concepto de filosofía como conocimiento general de la naturaleza humana (aunque no sólo de la humana) como base de los conocimientos particulares: ya no es ἱστορία o πολυμαθία, simple acumulación de conocimientos, sino el conocimiento de los principios, la reflexión sobre los fundamentos de las cosas. Esta forma de reflexión, que había empezado dos siglos antes, se denomina por primera vez φιλοσοφία, en sustitución de otros términos antes utilizados: λόγος, νοῦς, σοφία, ἱστορία[166] o ἐπιστήμη. No se trata de una aspiración al conocimiento, sino de la posesión de un conocimiento general basado en la observación (implícito en εἰδέναι) y en la reflexión del τί ἐστιν. Hipócrates habría podido emplear la palabra σοφία, apegándose al desarrollo semántico de la palabra, pero prefirió la

[166] Cf. Eurípides, fr. 910 Nauck: ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας / ἔσχε μάθησιν.

palabra φιλοσοφία, que contiene el sentido de especialización, de disciplina o de τέχνη, de un campo de conocimiento de carácter unitario (como en Heráclito) y que puede servir a la medicina, a la pintura o a cualquier otro tipo de conocimiento.

Sin embargo, la palabra tiene un matiz peyorativo o de rechazo, pues Hipócrates no es un filósofo y no acepta la idea de que los conocimientos 'filosóficos' sobre la naturaleza del hombre sean necesarios para la nueva medicina. Para él, los médicos y los expertos o *sofistas,* como Empédocles (quien era médico como su propio padre), se comportan como filósofos, es decir, de manera equivocada: reprueba a aquellos médicos y *sofistas* que se comportan como filósofos. De esta manera, aunque φιλοσοφία significa aquí ya lo que, en cierta medida, será después, no es algo que se apruebe. La medicina es el único arte a partir del cual se puede saber qué es el hombre: la medicina no necesita basarse en un conocimiento preciso de la naturaleza humana; por el contrario, la medicina —propiamente entendida— es en sí misma la fuente del conocimiento de la naturaleza del hombre.

Por otra parte, no se acostumbra traducir σοφισταί con el término 'sofistas', sino que se prefiere usar otros términos: 'filósofos', 'sabios' e incluso 'científicos'. Lo anterior se debe a la carga negativa de ese término, carga que no tiene aquí, pues debe entenderse como 'expertos' en medicina. No parece haber una oposición entre médico y *sofista,* pues esta segunda palabra se aplica a todo aquél que sobresale en algún arte u oficio, en este caso, el de la medicina.

T. 21.2. Hipócrates, *De los lugares en el hombre* 41.1:

41. Ἰητρικὴν οὐ δυνατόν ἐστι ταχὺ μαθεῖν διὰ τόδε, ὅτι ἀδύνατόν ἐστι καθεστηκός τι ἐν αὐτῇ σόφισμα γενέσθαι, οἷον ὁ τὸ γράφειν ἕνα τρόπον μαθὼν ὃν διδάσκουσι, πάντα ἐπίσταται· καὶ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες ὁμοίως διὰ τόδε, ὅτι τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίως ποιεύμενον νῦν τε καὶ οὐ νῦν οὐκ ἂν τὸ ὑπεναντίον γένοιτο, ἀλλ' αἰεὶ ἐνδυκέως ὅμοιόν ἐστι, καὶ οὐ δεῖ καιροῦ.

41. No es posible aprender rápidamente el arte médica por esto, porque es imposible que en ella haya una *destreza* fija, como quien

aprende a escribir de la manera que le enseñan, lo sabe todo, y todos los que saben, lo saben de la misma manera por esto, porque lo mismo que se hace de la misma manera no podría ser contrario ahora y en otro momento, sino que siempre es continuamente semejante y no necesita de un momento oportuno.[167]

En el tratado *De los lugares en el hombre* (*de locis in homine*, περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον), Hipócrates establece una neta diferencia entre la medicina y las artes basadas en acciones fijas, como sucede en el caso de la escritura, donde quien aprende a escribir tiene la misma habilidad que los demás que han aprendido lo mismo, y en ello no hay cambio, sino que siempre es lo mismo, ahora y después. En cambio, la medicina no actúa de la misma manera sino de manera opuesta en el mismo individuo, y las mismas cosas son opuestas a sí mismas. En consecuencia, en este contexto σόφισμα no tiene un sentido peyorativo de 'treta', 'ardid', sino que se emplea de manera neutra, en el sentido de 'habilidad' o 'destreza'.

T. 22. *Dialexeis o Discursos dobles* 90: 6.7-8 DK:

(7) πρὸς δὲ τὰν δευτέραν ἀπόδειξιν, ὡς ἄρα οὐκ ἐντὶ διδάσκαλοι ἀποδεδεγμένοι, τί μὰν τοὶ σοφισταὶ διδάσκοντι ἄλλ' ἢ σοφίαν καὶ ἀρετάν; (8) [ἢ] τί δὲ Ἀναξαγόρειοι καὶ Πυθαγόρειοι ἦεν; τὸ δὲ τρίτον, ἐδίδαξε Πολύκλειτος τὸν υἱὸν ἀνδριάντας ποιέν.

En cuanto a la segunda demostración, de que los maestros no han recibido reconocimiento, ¿qué otra cosa no enseñan los *expertos* sino *sophía* y excelencia? ¿Qué eran los anaxagoreos y los pitagóricos? En tecer lugar, Policleto enseñó a su hijo a hacer esculturas.[168]

Las *Dialexeis o discursos dobles (dissoi logoi),* de autor anónimo y fecha desconocida, son una colección de nueve breves ensayos; probablemente eran ejercicios de escuela que podrían responder a la afirmación de Eurípides de que "de todo asun-

[167] Hippocrate, texte établi et traduit par R. Joly, 1978.

[168] He utilizado el texto de Diels-Kranz 1972, vol. II.

to se puede establecer una disputa de discursos dobles cuando se es hábil para hablar”,[169] aunque sólo los primeros cuatro se apegan estrictamente a este esquema. Esta obra pudo haber sido compuesta después del 400,[170] pero también se ha datado antes de la guerra del Peloponeso. El empleo de los términos en discusión corresponde a la práctica de principios del siglo IV: σοφός (7), σοφιστής (5), σοφία (5) y φιλοσοφέω (1), aunque la proporción indicada no se encuentra antes de Isócrates.

El mayor número de estas palabras se encuentran en el texto 6 intitulado Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἰ διδακτόν, que constituye también un problema del siglo IV. No es propiamente un “discurso doble”, pues no hay una división entre dos tesis contradictorias, sino que se trata de una refutación de los argumentos de que la sabiduría y la virtud no son enseñables.

El autor responde a los problemas planteados en la primera parte: los maestros no han sido reconocidos como maestros de σοφία y de ἀρετά, y los σοφοί no enseñan el arte (τέχνα) a sus propios familiares. Del pasaje se puede observar que: *a)* persiste la correspondencia semántica entre σοφός y σοφιστής; *b)* las escuelas de filosofía de Anaxágoras y Pitágoras son escuelas sofísticas cuya enseñanza es la σοφία (conocimiento) y la ἀρετά (excelencia); *c)* el escultor (Policleto) es un σοφός o σοφιστής, y *d)* el σοφιστής es un experto en una σοφία o saber especializado, como la escultura. En este texto no se encuentra nada que tenga que ver con los sofistas tradicionales.

Los demás ejemplos de σοφία y σοφός se refieren al conocimiento: los ignorantes se oponen a los que saben (5.1, 6, 7) y la memoria es útil al conocimiento (9.1), etcétera. En cuanto al

[169] E., fr. 189.1 Nauck: ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ' ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.

[170] *Pace* Schiappa 2005, p. 146. El autor argumenta que no puede datarse ya entrado el siglo IV, porque no aparece la palabra “retórica” en un momento en que ya era muy conocida. Esto no prueba nada: Isócrates no emplea nunca esa palabra; tampoco los comediógrafos de la Comedia Media (cf. *supra*, p. 114).

verbo que se encuentra en la primera línea del primer ensayo: “Los discursos dobles son dichos en Grecia *por quienes argumentan* sobre lo bueno y lo malo”,[171] el sentido no es ‘filosofan’, como se acostumbra traducir (cf. Moore 2012, p. 35), sino simplemente ‘debatir’, ‘razonar’ o algún otro término semejante, lo cual compagina con los empleos que ya se han visto en relación con σοφός.

T. 23.1. Lisias, *Epitafio por los caídos en defensa de los corintios* (II), 80:
καὶ γάρ τοι θάπτονται δημοσίᾳ, καὶ ἀγῶνες τίθενται ἐπ’ αὐτοῖς ῥώμης καὶ σοφίας καὶ πλούτου, ὡς ἀξίους ὄντας τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ τετελευτηκότας ταῖς αὐταῖς τιμαῖς καὶ τοὺς ἀθανάτους τιμᾶσθαι.
En efecto, se les honra con funerales públicos y se establecen competencias en su honor de fuerza, *sophía* y riqueza, puesto que son dignos de las mismas honras quienes han fallecido en la guerra y los inmortales.[172]

El logógrafo Lisias, nacido hacia el 445 y muerto entre el 370-360, produjo la mayor parte de su obra durante el siglo IV. Emplea poco las palabras objeto de estudio: una vez σοφία y σόφισμα; dos veces σοφιστής, σοφός y φιλοσοφεῖν, respectivamente.

Según Smyth (1920, p. 245), los verbos denominativos en -εω denotan una condición o una actividad y son a menudo intransitivos, como εὐτυχέω, ‘ser afortunado’ y μαρτυρέω, ‘dar testimonio’. De tal manera, φιλοσοφέω significa ‘tener la condición de / actuar como φιλόσοφος’, pero este nombre tiene empleos diversos. Los dos pasajes de Lisias donde se emplea el verbo, éste presenta dos sentidos opuestos. En el discurso *Acusación contra sus compañeros por difamación* (VIII) 11, donde ‘actuar como φιλόσοφος’ tiene un sentido negativo: ‘utilizar subterfugios’ (cf. LSJ, s.v. φιλοσοφέω) o ‘recurrir a minucias’ para contradecir el argumento contrario. En cambio,

[171] *Dial.* 90: 1.1: Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τᾶι Ἑλλάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῶ ἀγαθῶ καὶ τῶ κακῶ.

[172] He seguido la siguiente edición: Lysiae *Orationes*, rec. Thalheim, 1901.

en *Por el inválido* (XXIV) 10, el verbo tiene un sentido positivo: el inválido señala que las personas que tienen una incapacidad como la suya es lógico que busquen alguna solución y actúen como φιλόσοφοι (φιλοσοφεῖν), a fin de adaptarse con el menor sufrimiento a la desgracia que les ha tocado. En este pasaje φιλοσοφεῖν 'ser / actuar como φιλόσοφος' tiene el sentido de 'soportar la desgracia', 'tener fortaleza', que se remite a un significado poco frecuente de σοφός: 'firme', 'inquebrantable' ante las desgracias (cf. Dover 1974, pp. 120).

Σοφία aparece una sola vez al final de un epitafio ficticio en honor a los caídos en la guerra corintia (II 80), datable poco antes del año 390. Se dice ahí que, para honrarlos se celebran funerales de Estado y se organizan competencias de fuerza, de σοφία y de riqueza. Es decir, esos tres elementos estaban presentes en las competencias. En el caso de la fuerza y de la riqueza, se entiende su sentido, pues la celebración incluía competencias gimnásticas y carreras de caballos que corresponden a ambos elementos. También se celebraban concursos artísticos (cf. Pl. *Mx.* 249b), que podrían ser poesía y canto. No es difícil entender entonces que con la palabra σοφία Lisias se refería a esas actividades artísticas, con las que estaba tradicionalmente relacionada. Obviamente no se celebraban competencias de 'sabiduría'.

T. 23.2. Lisias, *Olímpico* (XXXIII) 3:

> ἡγοῦμαι γὰρ ταῦτα ἔργα μὲν εἶναι σοφιστῶν λίαν <ἀ>χρήστων καὶ σφόδρα βίου δεομένων, ἀνδρὸς δὲ ἀγαθοῦ καὶ πολίτου πολλοῦ ἀξίου περὶ τῶν μεγίστων συμβουλεύειν.
>
> Pues creo que estas acciones son propias de oradores hábiles en demasía y muy necesitados de recursos, pero lo propio de un hombre honorable y de un ciudadano digno de mucho es deliberar sobre los grandes asuntos.[173]

La expresión original σοφιστῶν λίαν χρηστῶν no convence a la mayoría de los editores, quienes prefieren corregir

[173] He seguido: Lysiae *Orationes,* rec. Thalheim, 1901; cf. *OA,*T. I, 1823.



χρηστῶν en ἀχρήστων o ἐριστικῶν. Se puede conservar la lectura original, en cuyo caso se podría entender la expresión como aquí hemos traducido. En este pasaje, por sofistas se entiende a los grandes oradores epidícticos que pronunciaban un discurso de alabanza de los griegos que reforzaban los lazos de identidad helénica y llamaban a la unidad. Lisias se refiere a los sofistas o grandes oradores epidícticos que se dedican a hablar de pequeñeces y entrar en debates en torno a los términos. Lisias aplicó también la palabra σοφιστής al socrático Esquines de Esfeto como ataque en un proceso judicial: "Tal es la vida de este hábil orador" (fr. 1 Thalheim).

T. 24.1. Demóstenes, *Acerca de la paz* (V) 11:

δι' εὐτυχίαν, ἣν συμπάσης ἐγὼ τῆς ἐν ἀνθρώποις οὔσης δεινότητος καὶ σοφίας ὁρῶ κρατοῦσαν.

por causa de la buena fortuna, la que veo imponerse a toda habilidad y *sophía* de los hombres.[174]

Demóstenes y el pseudo Demóstenes son los mejores exponentes de la tradición prosística griega. Los empleos de las palabras provenientes de σοφός siguen la tendencia tradicional, tanto desde el punto de vista cualitativo. La palabras señaladas aparecen 32 veces en todo el *corpus Demosthenicum.* Frente a la tradición prosística anterior (Heródoto, Tucídides y la oratoria ática), su empleo es mucho más amplio, si se toman en cuenta los discursos espurios: σοφός aparece en ocho ocasiones en los discursos auténticos, mientras que σοφία una vez (V 11); φιλοσοφέω no aparece en los discursos auténticos y φιλόσοφος no se encuentra en todo el corpus; de los 10 casos de σοφιστής sólo cinco son auténticos. Ello se debe a que no son términos pertenecientes a la prosa ática. Isócrates y Platón no influyeron en aquel gran orador en el empleo de estos términos. De cualquier modo, registra un cambio frente a los prosistas

[174] He tomado el texto de Demosthenis *Orationes,* ed. Rennie, tomus III, 1931. He tenido a disposición el siguiente léxico: *Index Demosthenicus,* comp. Preuss, 1963.

anteriores, debido a que el uso de las palabras en cuestión ha evolucionado.

En este pasaje, el orador se refiere a su capacidad de prever los acontecimientos mejor que sus adversarios en la tribuna; explica que ésta no se debe a habilidad alguna ni a su preparación o perspicacia *(sophía),* sino a la buena fortuna (εὐτυχία) y a que él reflexiona sobre los hechos sin buscar ganancia alguna (pues el dinero obnubila el buen juicio). Resulta extraño que Demóstenes dependa más de su buena estrella que de su agudeza.

T. 24.2. [Demóstenes] *Contra Olimpiodoro* (XLVIII) 49:

ταῦτα ἐμοῦ προκαλουμένου οὐκ ἠθέλησεν τούτων οὐδὲν ποιῆσαι, ἀλλ' οὕτω πεφιλοσόφηκεν ὥστε μὴ εἶναι ὑμᾶς ἀκοῦσαι τῶν συνθηκῶν ἐκ τῶν κοινῶν γραμμάτων.

Aunque yo lo exhorté a ello, él no quiso hacer nada de lo anterior sino que *ha actuado con mucha marrullería* a fin de que vosotros no pudierais escuchar el contenido de las cláusulas a partir del escrito hecho público.[175]



Antes se ha dicho que el sustantivo φιλόσοφος no aparece en el *corpus Demosthenicum* y φιλοσοφέω una sóla vez. El verbo puede significar 'tener la condición de / actuar como φιλόσοφος', en sentido negativo o positivo. El pseudo Demóstenes, un tal Calístrato, emplea el verbo de manera ofensiva, tachando al adversario, Olimpiodoro, de ser un vil truhán o embustero. El acusador muestra la forma en que el acusado había violado un convenio mutuo. Entre otras cosas, cuenta que él le había exigido hacer una copia del contrato original firmado por ambos, con el fin de que los jueces pudieran escuchar su contenido, pero para impedirlo Olimpiodoro actuó como *philósophos* (πεφιλοσόφηκεν), es decir, de manera tramposa.

T. 25.1. Esquines, *Contra Timarco* (I) 173 y 175:

173 Ἔπειθ' ὑμεῖς ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνατε ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς ἕνα τῶν τριάκοντα

[175] Sobre la edición y léxico, cf. T24.1.

τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων.
175 Μηδενὶ δὴ τρόπῳ καθ ὑμῶν αὐτῶν γέλωτα τῷ σοφιστῇ καὶ διατριβὴν παράσχητε, ἀλλ' ὑπολαμβάνεθ ὁρᾶν εἰσεληλυθότα [ἀπὸ τοῦ δικαστηρίου] οἴκαδε καὶ.
173 Luego que vosotros, atenienses, condenasteis a muerte al *maestro charlatán* Sócrates, porque fue claro que había sido maestro de Critias, uno de Los Treinta que habían suprimido la democracia.
175 De ningún modo aceptéis risas y pasatiempo de este *maestro lenguaraz* con vosotros, sino suponed que lo veis entrando a su casa viniendo del tribunal.[176]

Comparativamente, Esquines recurre con mayor frecuencia a las palabras analizadas que los demás oradores (siempre excepto Isócrates): σοφιστής aparece seis veces, σοφός cuatro y los compuestos φιλόσοφος y φιλοσοφία una sola vez cada cual. Es sorprendente que σοφιστής aparezca más que cualquiera otra palabra de la familia en **soph-*. En este caso, no hay parangón ni con la tragedia ni con la comedia, donde su empleo es bastante pobre, como ya se ha visto. ¿No habrá influido en lo anterior el hecho de que Esquines haya sido actor?

En cuanto a los sentidos de los términos, el empleo de σοφός sigue la línea tradicional. Por ejemplo, aparece cuatro veces en *Contra Timarco* (además de la interesante cita del *Fénix* de Eurípides, en I 152, donde el hombre σοφός es quien reflexiona sobre la verdad): en I 46 se refiere al legislador previsor o prudente (σοφὸς ὁ νομοθέτης) por haber establecido una ley adecuada; en 142 considera a Homero uno de los poetas más antiguos y mejores (ἐν τοῖς πρεσβυτάτοις καὶ σοφωτάτοις τῶν ποιητῶν) y en 151 se refiere a Eurípides como un competente poeta no inferior a ninguno (Ὁ τοίνυν οὐδενὸς ἧττον σοφὸς τῶν ποιητῶν Εὐριπίδης), y en 164 aplica el adjetivo al flautista afeminado Bátalos, para indicar su experiencia en cuestiones amorosas.

[176] He seguido la edición de Aeschinis *Orationes,* cur. Blass, 1907. He revisado el *Index Aeschineus,* comp. Preuss, 1896.

Esquines emplea seis veces la palabra σοφιστής en sentido negativo. En el primero de los dos ejemplos seleccionados, no sólo llama a Demóstenes con este término (cf. también I 125), sino también al propio Sócrates. La palabra en cuestión significa 'maestro', en sentido de 'educador'. Al parecer juzgaba correcto que el tribunal condenara a Sócrates por corromper a la juventud.

En el segundo caso, se refiere a Demóstenes, su adversario político, a quien parece referirse como una persona hábil para entretener a la concurrencia.

T. 25.2. Esquines, *Contra Ctesifonte* (III) 108:

> Λαβόντες δὲ τὸν χρησμὸν οἱ Ἀμφικτύονες ἐψηφίσαντο Σόλωνος εἰπόντος Ἀθηναίου τὴν γνώμην, ἀνδρὸς καὶ νομοθετῆσαι δυνατοῦ καὶ περὶ ποίησιν καὶ φιλοσοφίαν διατετριφότος, ἐπιστρατεύειν ἐπὶ τοὺς ἐναγεῖς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ.
>
> Ya con el oráculo, los anfictiones decretaron, luego de haber presentado la iniciativa Solón de Atenas, un hombre capaz de legislar y dedicado por entero a la poesía y a la *actividad política*, hacer la guerra contra los juramentados de acuerdo con el oráculo de la divinidad.

Mientras que σοφιστής tiene sentido negativo, φιλόσοφος y φιλοσοφία se emplean de manera positiva, como podemos ver en I 141 (φιλοσόφων ἀνδρῶν), y en III 108. En este último caso se ensalza a Solón como legislador, poeta y φιλόσοφος. Aquí φιλοσοφία no significa propiamente 'filosofía' en sentido platónico; podría caracterizar a Solón como acumulador de conocimientos. Sin embargo, Solón no podría dedicarse por entero a la poesía y al conocimiento, sino a la actividad política que compaginaba con su actividad de poeta.

T. 26. *Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG)* I-III, 13.181 (Atenas, *c.* 375-350):

> Ἀντιφῶν Εὐφάνος.
> [ἀσκή]σαντα ὅσα χρὴ θνητõ
> φύσει ἀν[δρ]ὸς ἐνεῖνα[ι]



[σωφρ]οσύνην, σοφίαν, γῆς με ἔ[κρυψ]ε τάφος.
Antifonte, hijo de Eufano.
A mí, que practiqué aquellas virtudes
propias por naturaleza de un mortal:
prudencia, *sophía,* un montículo de tierra me cubrió.[177]

La oratoria, la comedia y el diálogo tuvieron grandes representantes en el siglo IV, pero la producción no se limita a ellos. También la historiografía, la actividad legislativa, la médica, la producción científica y las inscripciones funerarias son fuentes para el estudio del léxico. En un epigrama, inscrito en la base donde se encontraba un vaso funerario, de mediados del siglo IV, contiene la palabra σοφία con un sentido que no es fácil de definir. La inscripción se refiere a un Antifonte cuyos antepasados habían participado en la burocracia ateniense (Marchiandi 2011). Según Tsagalis (2008, pp. 148 ss.), χρὴ indica que σωφροσύνη y σοφία son virtudes propias innatas o que su práctica forma parte indispensable del código de vida de un joven. A nuestro juicio son virtudes de comportamiento en la sociedad. Por una parte, la inteligencia o sabidudía práctica; por la otra, una manifestación de la *sōphosyne:* la actitud ajustada a las espectativas de los demás. En este sentido, se actualiza uno de los sentidos que aparecen en la literatura del siglo V.

3. *Conclusiones*

Los empleos de la familia de palabras de la raíz **soph-* son escasos en la prosa ática de los siglos V y IV, aunque se puede notar un mayor empleo de σοφιστής en la prosa que en la poesía. Por otro lado, los sentidos de las palabras son muy diversos, aun cuando se apegan en buena medida a las connotaciones anteriores, pero sin que exista algún matiz que destaque en el conjunto. Las palabras muestran sentidos negativos

[177] El texto lo he tomado de Tsagalis 2008, pp. 148-149, además de sus comentarios y los de Marchiandi 2011, p. 383.

y positivos entre los diferentes autores e incluso, a veces, en un mismo autor.

La palabra σοφία es poco frecuente y presenta los empleos tradicionales: actividad artística como la poesía (T23), conocimiento (T22, T24.1), comportamiento adecuado o previsión, o bien una de las virtudes ciudadanas, junto a la prudencia (T26). El término σοφός aparece bien caracterizado. Además de sus significados técnicos (T16.1 comentario, T22), se emplea para designar a una persona previsora, inteligente, prudente (T16.1) o al poeta (T25.1); los conocedores frente a los ignorantes (T22).

En cuanto a σοφιστής se puede observar la continuación de los núcleos semánticos relativos a las acepciones intelectivas y argumentativas. La palabra es intercambiable con σοφός (T16.2, T21), con la connotación de 'previsor', 'ingenioso', 'inteligente' (Heródoto, T16.2), 'experto' (Hipócrates, T21), 'orador' o 'charlatán' (T23.2, T25.1), 'maestro de política' (Gorgias, T18). Sobresale la connotación negativa de σοφιστής (aplicada al propio Sócrates), aunque también se emplea en los sentidos tradicionales para designar al orador o a los filósofos presocráticos. El verbo σοφίζομαι contiene, en general, el núcleo semántico de σοφιστής, 'actuar como *sophistēs*', es decir, 'actuar con astucia', 'emplear estratagemas', 'maquinar engaños' (T16.4), 'ser elocuente' (T17.2).

La palabra φιλόσοφος aparece con el sentido de 'ingenioso' en relación con el lenguaje (T18.1, T19). El verbo φιλοσοφέω ('ser / actuar como φιλόσοφος'), que puede significar 'indagar', 'ser conocedor' (T16.3), 'ser diestro' (T17.1), 'razonar', 'debatir' (T23.2), se emplea tanto en sentido positivo como negativo, por ejemplo, para indicar 'soportar las desgracias' o 'actuar con marrullería' (T24.2).

Con base en ese empleo, la φιλοσοφία puede presentar el sentido de conocimiento teórico (T22), 'política' (T25.2) y 'educación política' (T18.2).

Finalmente habrá que señalar que los nombres de los llamados *sofistas* no aparecen en los testimonios de la época. En



la tragedia no se menciona ningún nombre, lo que no es extraño. En el caso de la comedia, se puede observar que, en Aristófanes, Protágoras no aparece, Pródico tres veces, y Gorgias y Antifonte dos cada cual. En los fragmentos, Protágoras aparece dos veces y Antifonte de Ramnunte una. Es decir, los sofistas platónicos aparecen 10 veces en toda la comedia griega, incluidos los fragmentos. Pero ninguno de ellos recibe el nombre de sofista. Los testimonios biográficos más antiguos de los sofistas provienen, en general, de los diálogos de Platón, y las fuentes posteriores se basan, en su gran mayoría, en él; lo mismo que sucede con los estudiosos modernos.

Será necesario, en consecuencia, examinar los testimonios de las grandes figuras que recrearon las historias actuales de los sofistas. En primer lugar Platón, cuya influencia no tiene parangón, e Isócrates, quien ha servido de apoyo a lo dicho por Platón. Lo cierto es que ambos ampliaron y enriquecieron el empleo de las palabras señaladas de una manera extraordinaria, y Platón, en particular, alteró los núcleos, la conjunción y la correspondencia semánticos mediante una técnica de disociación y resemantización, como podrá apreciarse en seguida.





PARTE II

SOFISTAS Y FILÓSOFOS EN ISÓCRATES Y PLATÓN






6_CapIII.indd 146
16/12/16 14:23

CAPÍTULO I

El *quiebre* semántico

> El filosofar no empieza desde cero, sino que ha de seguir pensando y reformulando el lenguaje que hablamos, y esto significa también hoy, como en la época de la antigua sofística, reconducir el lenguaje de la filosofía despojado de su sentido legendario hasta capacitarlo para decir lo mentado y expresar los elementos comunes que sustentan nuestro lenguaje real.
>
> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*

1. *Concepciones erróneas*

En la cultura occidental triunfó la maravillosa idea del filósofo platónico que sólo aspira de manera desinteresada al conocimiento verdadero y divino. Pero para que esto sucediera se ha tenido no sólo que creer en las afirmaciones de Platón, sino también exagerar lo dicho por ese filósofo o, incluso, inventarle cosas que él no dijo. Debido a lo anterior, en particular, se ha pensado en la existencia de un grupo bien identificado de maestros llamados sofistas que difundieron por todo el mundo griego sus conocimientos y que cobraban altas sumas por ello, y se tiene la impresión de que la palabra σοφιστής se empleaba profusamente en la segunda mitad del siglo V, sobre todo en las comedias de Aristófanes. En general los estudiosos han repetido que no existía tal grupo, pero continúan estudiando a los sofistas como si hubieran formado parte de un grupo. Asimismo,

de los testimonios de esa época se puede colegir que el término σοφιστής era muy poco frecuente: aparece sólo cuatro veces en toda la obra del comediógrafo (cf. T14.4) y sólo en la comedia *Nubes*, representada el año 423. Por si fuera poco, en esa obra no se aplica el término a quienes hoy se conocen como sofistas (sobre todo Protágoras, Gorgias e Hipias), a excepción de Pródico, y lo más asombroso de todo ello es que esos hombres no aparecen mencionados como sofistas en las fuentes contemporáneas a ellos mismos y tampoco en las del siglo IV, excepto en Platón y, en mucho menor medida, en Isócrates.

También se piensa que el empleo de las palabras σοφός y σοφία alcanzó su apogeo en Platón. Pero ello no es así, pues, comparativamente, Heráclito utiliza esas palabras tanto o más que Platón; e igualmente se debe rechazar la idea de que la palabra σοφία tuvo como uno de sus significados esenciales en época preplatónica la posesión del conocimiento verdadero.

Otra impresión que se tiene es que Platón refleja los sentidos que las palabras σοφιστής y φιλόσοφος tenían en el siglo V y en el IV. Tampoco ello es así. Como veremos, el filósofo agrega nuevas connotaciones a esas palabras sin suprimir los usos que eran comunes y corrientes en su época (los núcleos semánticos), mediante procedimientos de disociación y resignificación. Para decirlo en términos demasiado simples: el sofista es malo; el filósofo, bueno. En realidad sucedía algo muy diferente: σοφιστής designaba, al igual que σοφός, a la persona hábil y astuta, de manera que podía emplearse tanto en sentido positivo como negativo; φιλόσοφος tenía una carga negativa, pues designaba a una persona superficial, pero se empleaba también de manera positiva. La descripción anterior es muy esquemática, pues los fenómenos semánticos son mucho más complejos; sin embargo, da una idea de lo que sucedió.

Todos estos datos lingüísticos nos indican que en los diálogos de Platón se verificó un *quiebre* en el empleo de esos términos, que, sin embargo, no impactará en su época ni en las subsiguientes (el propio Aristóteles no se hizo eco de ello), pero habrá de predominar de manera contundente en la filosofía moderna

de Occidente. Para entender en qué consistió ese *quiebre* será útil conocer en su detalle los sentidos originarios de esas palabras.

2. *El elemento* *soph- *en* φιλόσοφος

Al parecer, en un principio la palabra φιλόσοφος significó 'acumulador de conocimientos', cosa que no era bien vista, por una parte, si esa acumulación no hacía al hombre más inteligente ni lo ayudaba a entender el mundo y, por otra, si no tenía aplicaciones prácticas: saber cuánto miden los brincos de una pulga resulta algo superficial e inútil. En cambio, una cosa tan simple como saber la medida del paso de una persona o una brazada del ser humano puede resultar sumamente útil. Luego, en el siglo IV, Platón aplicó la palabra φιλόσοφος a aquella persona cuya gran capacidad especulativa le permitía establecer sistemas de conocimiento, entender la lógica de las cosas o desentrañar la esencia o las causas de las los fenómenos físicos y humanos, aunque todo ello no sirviera para nada. Diógenes Laercio definió a una persona tal como 'quien persigue amoroso el conocimiento' (ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος), mientras que tres filósofos neoplatónicos del siglo V, Amonio, Elías y David, definían la filosofía de la siguiente manera (aplicada anacrónicamente a Pitágoras): φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας. Isócrates, en cambio, apegado al desarrollo del término, consideró φιλόσοφος a aquel hombre libre, dotado de ingenio y preparado que lo hacían capaz de realizar acciones útiles, tomar decisiones o aconsejar a los gobernantes sobre las mejores soluciones a problemas concretos de índole sobre todo política y ética.

En el capítulo II de esta parte abordaremos a este segundo φιλόσοφος, y al personaje paralelo que hoy se conoce como σοφιστής, humanista e intelectual práctico. En el III nos vamos a referir al primer tipo de φιλόσοφος: cuándo surgió y cómo llegó a designar al hombre deseoso de saber. Ello nos llevará a entender la operación de resignificación de la palabra σοφιστής, la envergadura y la trascendencia que tuvo en el mundo moderno.

Pero antes, para entender ambos conceptos (el de sofista y filósofo) en los autores del siglo IV, será necesario indagar sobre la etimología de los términos φιλόσοφος, -ία, -έω que se ha considerado como un adjetivo determinativo: 'amante de la *sophía*'.[178] Se ha pensado que un estudio semejante de esa palabra poco ayuda a entender su sentido.[179] Pero es probable que no sea así, y que si los resultados no han sido satisfactorios, se ha debido tal vez a que los componentes del núcleo de esas palabras *(*soph-),* cuyas connotaciones se conocen bastante bien, se han interpretado de una manera tradicional y anacrónica. Por lo anterior, intentaremos una nueva forma de analizar ese término, con base, sobre todo, en Smyth (1920, pp. 247-254) y Moore (2012).

Para entender la palabra compuesta φιλόσοφος, -ία, -έω, será necesario identificar la clase de palabra de cada componente y considerar lo siguiente:

1. En el primer miembro puede encontrarse radicales de: nombre, verbo y numeral, preposición, adverbio y prefijo inseparable; en el segundo, radicales de nombre y verbo:
   στρατόπεδον, 'campo donde está el ejército' > 'campamento';
   εὐτυχής, 'que tiene buena fortuna';
   ἐφέστιος = ἐφ' ἑστίᾳ, 'que está en el hogar', 'huésped'.
2. Normalmente la función del primer miembro es precisar, modificar al segundo (que es el núcleo):
   ἀκρό-πολις, 'ciudad elevada';
   λογο-γράφος, 'escritor de discursos';

   Hay casos en orden inverso: ἀξιό-λογος, 'digno de mención'.

[178] Cf. Chantraine 1968, s.v. Σοφός: […] "φιλο- 'quien ama τὸ σοφόν, la ciencia, la sabiduría' (Heráclito, dialecto ático, etc.), de donde φιλοσοφία, 'gusto por la ciencia, la sabiduría', etc. (Platón, dialecto ático, etc.) [...]; la familia de φιλόσοφος, φιλοσοφία se aplica al gusto por la investigación, la ciencia, la elocuencia, designa una actitud, no puede servir para empleos diversos de σοφία, ni presentar la misma fuerza y eficacia".

[179] Los estudiosos de la palabra φιλοσοφία, en general, dan poca o ninguna importancia al aspecto etimológico; por ejemplo, Malingrey 1961 no aborda este tipo de análisis.



3. El radical verbal rige al otro miembro y, en general, se encuentra en segunda posición; pocas veces va en primer lugar (los usos poéticos y arcaicos).
4. Los adjetivos compuestos en -ος cuyo segundo miembro es un tema verbal llevan el acento en el radical verbal cuando tienen un valor activo (λογο-γράφος, 'escritor de discursos') y lo retrotraen a la tercera sílaba cuando su valor es pasivo (λιθόλευστος, 'apedreado', frente a λιθοβόλος, 'apedreador'; πρωτοτόκος, 'que pare por primera vez', 'primeriza', frente a πρωτότοκος, 'primogénito'); cuando ambos miembros son sustantivos o adjetivos, el acento se retrotrae (ναύμαχος).

El compuesto φιλόσοφος (o φιλο σοφία) parece seguir los patrones indicados. Sin embargo, es posible que puedan entenderse de una manera diferente a como se ha hecho hasta hoy. En la siguiente tabla podrá observarse en dos columnas la descripción tradicional del compuesto φιλόσοφος; en las dos siguientes se plantea otra posibilidad interpretativa.

Características compositivas de φιλόσοφος: **phil-* + **soph-*				
Características	Tradicional		Alternativa	
1. Clases	verbo	nombre	adjetivo	adjetivo
2. Función	núcleo	modificador	modificador	núcleo
3. Régimen	verbal	objeto directo	intensivo	adjetivo
4. Acentuación	no aplica	no aplica	se acentúa	no se acentúa

Por tanto, según la descripción alternativa, el segundo miembro, σοφ-, es el tema de un adjetivo con función nuclear que puede modificarse con elementos intensivos, de modo que φιλόσοφος puede entenderse como '**phil-* experto'. Se observará que el compuesto sigue claramente las reglas de la composición en griego: los componentes son ambos adjetivos; se sigue un orden sintáctico común, donde el segundo miembro es el núcleo nominal, y se acentúa de acuerdo con los patrones de la composición en la antepenúltima sílaba (en adjetivos el acento se retrotrae). El abstracto en -ία y el verbo respectivo, son derivados de φιλόσοφος.

En cuanto a su sentido, ya se ha observado en los textos de la literatura griega desdes sus orígenes a la primera década del siglo IV, que σοφία y demás términos de la familia se relacionan con las nociones de 'habilidad', 'maestría' (acepción 1); 'conocimiento especializado' (acepción 2); 'astucia' (acepción 3), 'prudencia' (acepción 4), 'conocimiento especulativo' (en Heráclito, acepción 5), 'elocuencia', 'política' y 'enseñanza de la política' (acepción 6).

3. *El elemento* *phil- (φιλία, φίλος)

En cuanto al primer elemento, **phil-,* se trata de un tema proveniente de un adjetivo con función de modificador intensivo. ¡Qué ocurrencia!, podría pensarse, pues existen evidencias que muestran que φιλ- es el núcleo verbal del compuesto, en el sentido de 'amor /afición a'. Pero, sobre todo, ¿cómo podría explicarse que φιλ- pueda actuar como intensivo?

En efecto, el tema **phil-* (con sentido pasivo y, secundariamente, activo) aparece comúnmente en compuestos como primer elemento y funge como núcleo nominal y verbal, del tipo φιλόπολις: 'para quien su ciudad es querida' > 'quien ama la ciudad' > 'patriota', donde se nota el paso del sentido pasivo y posesivo, al activo, en correspondencia con los compuestos en μισ- (cf. Chantraine 1968, s.v. Φίλος, p. 1205). En el caso de φιλόσοφος, φιλ- se comporta como núcleo verbal con objeto directo: 'quien ama la sabiduría'.

Sin embargo, los compuestos con **phil-* no son tan claros como podría pensarse; por el contrario, resultan problemáticos. Existe una amplia gama de empleos, de la que dan idea los dobletes. El más conocido se encuentra en un fragmento donde Zenón dice que él tenía dos tipos de discípulos, los *filólogos* y los *logófilos.*[180] También se encuentra, aunque pocas veces, el adjetivo φιλόχρηστος, aunque es más abundante la forma

[180] Zeno, fr. 300 Arnim: Ζήνων τῶν μαθητῶν ἔφασκεν τοὺς μὲν φιλολόγους εἶναι, τοὺς δὲ λογοφίλους.

contraria. Aristóteles (*Rh.* 1360b20) emplea los siguientes términos: πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, para referirse a la 'abundancia de amigos' y a la 'amistad de los nobles'.

En cuanto a la función de **phil-* en el compuesto, el propio Smyth observa: "Semejantes a los compuestos adverbiales son algunos en φιλο-, como φιλομαθής, *quien aprende con mucho gusto*" (Smyth 1920, p. 249). En este caso, φιλ- es el modificador. En consecuencia, no se pueden descartar otros empleos de ese elemento de la palabra, como el adverbial. Pero antes de abordar este punto, serán necesarias algunas líneas sobre el significado del tema **phil-*.

Benveniste (1983, pp. 216-227) indica que el sentido 'amigo' es sólo uno de los posibles significados de φίλος (a), que expresa, no propiamente una relación sentimental, sino la pertenencia a un grupo social (Chantraine 1968, s.v. Φίλος, p. 1204). En su origen la φιλία tenía que ver (b) con relaciones de los miembros de la familia, ya sea institucionalizadas o informales, con individuos externos al núcleo familiar, incluso los extranjeros, y (c) con relaciones de posesión entre personas y cosas.[181] En Homero aparecen los tres sentidos.

En este último caso (que parece ser el más antiguo), se emplea φίλος / φίλη muy a menudo con un valor posesivo, cuando acompaña a un miembro de la familia, significando en tales casos 'su hijo', 'su padre', 'su madre', etcétera, sin que tenga que intervenir ahí el amor. Basta un ejemplo: en *Ilíada* XV 156, Zeus se refiere a Hera con la expresión φίλης ἀλόχοιο, que puede tener un sentido posesivo ('su esposa') o, en último de los casos, irónico ('amada esposa'). Cuando el abuelo sienta al nieto en sus rodillas, la expresión φίλα γούνατα ('sus rodillas') indica que con

[181] Se trataría, en su origen, de un adjetivo-posesivo pronominal y expresa un tipo de relación de una persona con la cosa poseída y estimada ("la pertenencia al yo como propiedad, y como propiedad que se aprecia y cuya posesión no es indiferente y que nos da alegría. Porque eso es *phílos,* aquello que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida", Dirlmeier 1931, p. 7, *apud* Lledó 2005, p. 80), con los miembros de la familia o bien con personas externas al grupo familiar.

tal acto se introduce a un nuevo miembro a la familia. El caso de φίλος ὑιός, cuyo primer término se traduce como posesivo ('su hijo'), indicaría esa relación del hijo como parte de la familia.

En el tercer caso, la fórmula φίλα δῶρα se refiere a los dones de hospitalidad que una persona otorga a un extranjero con quien tiene vínculos de solidaridad (cf. Hom. *Od.* VIII 545).

En el segundo caso *(b),* φιλεῖν significa a menudo 'hospedar': los φίλοι son en este caso los miembros de los grupos aristocráticos unidos por su sentido de pertenencia a una clase (cf. Teognis, T7), ya sea de la misma *polis* o de otras *poleis.* En el siglo V, los vínculos establecidos mediante la φιλία no se basan necesariamente en el amor, que sería un sentido secundario, sino que se refieren más bien a la ayuda, apoyo o colaboración que una persona puede prestar o recibir de otra para obtener algún beneficio, vengarse de alguien o salir de un apuro (cf. Schein 1988, p. 185). Se trata de una especie de solidaridad, de favores mutuos, que en el plano político se expresan en alianzas de colaboración entre sí y contra los enemigos (φιλία y συμμαχία).

Cuando esa φιλία es contra la costumbre, adquiere un sentido negativo. Un ejemplo de este uso se encuentra en Heródoto (IV 142), quien cuenta que los escitas insultaban a los jonios llamándolos φιλοδέσποτοι. Con tal expresión los escitas no querían decir que los jonios fueran esclavos que amaran a sus amos, sino esclavos que habían hecho alianza con los enemigos de los griegos, una colaboración vergonzosa. Se trata de un insulto. Cuando Píndaro (*I.* I 6) se lamenta de la Musa φιλοκερδής, no pretende afirmar que la Musa 'ame' el dinero, sino que es 'astuta', 'codiciosa'. Es cierto que este sentido puede ser expresado con el simple κερδαλέος, pero no es exactamente lo mismo, pues el compuesto se refiere al vínculo o colaboración que se establece entre el poeta y el tirano, basado en el pago de honorarios. Se trata de un insulto.

Por lo tanto, los compuestos pueden tener valores positivos, negativos y neutros. Claramente el epíteto de 'risueña' (φιλομμειδής) Afrodita es positivo, y el compuesto φιλόξεινος

aparece en el canto VI de la *Odisea* (v. 121), donde el héroe se halla en la playa y se pregunta si la tierra en que se encuentra sería de salvajes e injustos o en la de hombres *hospitalarios* y temerosos de Zeus (lenguaje formulario que se repite en VIII 576, IX 176 y XIII 202), pero la expresión "Politérside insolente" (φιλοκέρτομε), que Eumeo dirige a uno de los pretendientes al darle muerte, donde podría haberse empleado el término simple, κέρτομε, 'mordaz', 'injurioso', se emplea el compuesto donde φιλ- le agrega un valor intensivo y negativo.

Moore 2012 estudió con detalle el empleo de los compuestos en **phil-x* en la literatura arcaica y clásica y ha llegado a conclusiones sorprendentes que muestran que, por lo menos en su origen, la palabra φιλοσοφία no significaba en griego lo que los modernos piensan que significaba: *a)* 'amor al saber', en sentido estricto, o *b)* 'persona curiosa intelectualmente'; *c)* tampoco el adjetivo σοφός indica lo que es propio de la divinidad, y *d)* tampoco los φιλόσοφοι se distinguen de los hombres que buscaban el lucro y el honor. Moore propone una nueva definición: "*philósophos* es quien quiere llegar a ser σοφός", interpretación que supuestamente conjuga las diversas ideas que se dieron en la antigüedad sobre ese término.

Aun cuando no estoy convencido de esta definición, el análisis de Moore contiene indicaciones preciosas para el historiador de la filosofía. Por ejemplo, su estudio de los compuestos en **phil-x* presenta hipótesis desconcertantes. Una es que la segunda parte del compuesto no necesariamente es el objeto del primero: 'amar la sabiduría' (tampoco adopta la lectura inversa, donde **phil-* es el objeto de σοφία). En segundo lugar, observa que, antes de la época clásica por lo menos, el primer elemento no significa 'amor a' ni siquiera 'relación estrecha con', 'familiaridad con' o 'disposición de una persona cuyo interés, placer o razón de vivir consiste en dedicarse a una determinada actividad'. Con base en ello, muestra que los compuestos **phil-x* presentan algunas de las siguientes características (2012, pp. 15-16):

1) Ausencia de componente explícito de la actitud (del tipo 'deseo de')
2) Ausencia de objeto expreso en el segundo elemento
3) Epíteto aplicado por otro
4) Connotación negativa

Moore analiza la palabra φιλοκερδής en Teognis (v. 199), y encuentra que esta palabra presenta las características 3 y 4; es decir, la persona no se llama a sí misma de esa manera, sino que una persona lo nombra de esa manera con el propósito de insultarla. De esta observación de Moore se pueden obtener resultados interesantes. Se insulta a alguna persona con la palabra φιλοκερδής acusándola de querer sacar provecho de todo o de querer tener alguna ganancia. En español llamaríamos a ese tipo de persona 'aprovechada', 'ventajosa' y, de modo más específico, 'avariciosa'. El amor por obtener alguna ganancia no es malo en sí, pero sí lo es la actitud desmedida (además de la relación entre la persona y el tirano). Otro ejemplo de Moore es φιλαίματος (Anacr., fr. 100.3 D y A. *Th.* 45). El término se emplea no para referirse a los murciélagos, a quienes les gusta la sangre, sino a Ares, dios de la guerra. Podrá observarse que el segundo elemento del compuesto, que da el significado, se emplea en forma de tropo (en este caso una metonimia), cosa frecuente en estas palabras. A los anteriores ejemplos se puede agregar el análisis de las virtudes de Aristóteles: las virtudes se encuentran en medio de vicios que se dan ya sea por exceso o bien por defecto. Así, *philótimos* es el exceso en los deseos y *aphilótimos* el que está falto de ellos, y como no existe un nombre para la virtud correspondiente,[182] los extremos a veces ocupan el medio. De modo que, a mi juicio, a ello se debe que, así como la *philotimía* puede ser virtud

[182] Arist. *EN* 1107b28-30: λέγεται δ' ὁ μὲν ὑπερβάλλων ταῖς ὀρέξεσι φιλότιμος, ὁ δ' ἐλλείπων ἀφιλότιμος, ὁ δὲ μέσος ἀνώνυμος, "el que peca por exceso en los placeres se dice 'ambicioso', y el que peca por defecto, 'sin ambición', y el medio no tiene nombre".

y vicio, del mismo modo la *philosophía*, se emplea en sentido negativo y, a veces, en sentido positivo.

Por lo tanto, se puede afirmar que los sentidos de **phil-* dentro del compuesto φιλόσοφος se han malinterpretado. Ahora es necesario preguntarnos: ¿cuál es, entonces, la función de ese primer elemento? Generalmente se lo considera como núcleo con su objeto directo: ‘amar la sabiduría’. Es cierto que así se entiende el compuesto en cierto momento (siglo IV) por algunos autores. Sin embargo, la revisión de los compuestos permite pensar que no todos y no siempre se entienden los compuestos **phil-x* de esa manera, sino que el elemento precedente también puede funcionar como prefijo adverbial del subsecuente, que es el núcleo significativo, dando origen a adjetivos, nombres y verbos con una connotación intensiva tanto negativa como positiva.

Dice Smyth que “el uso de temas en composición es una sobrevivencia de un periodo en la historia de la lengua en el cual las flecciones no estaban aún totalmente desarrolladas” (1920, p. 247). En su origen, las preposiciones eran adverbios que modificaban al verbo (1920, p. 251). El adverbio correspondería en español a un prefijo (primera parte del compuesto) susceptible de dar diversos valores semánticos al subsecuente. El compuesto califica negativamente a una persona (animal o cosa) con el fin de *insultarla* por haber caído en algún exceso, de manera que indica *actitud*, *acción* o *pertenencia* a cierta clase de personas o cosas, aunque también puede tener sentido positivo. Así, φιλόπολις significa ‘patriota’ (Th. II 60.5), pero φιλόψευδος, ‘mentiroso’ (*Il.* XII 164), φιλοκερδής, ‘avaricioso’; φιλαίματος, ‘sanguinario’ (ejemplos ya vistos antes). Su función es de insulto. En español tenemos algunos sufijos aumentativos y despectivos que expresan lo anterior: *-oso,* ‘ambicioso’; *-azo,* ‘jugadorazo’;[183] *-on,* ‘narigón’; *-iondo,* ‘sabiondo’; *-astro,* poetastro, etcétera. Se puede designar ese sentido como *intensivo.*

[183] El aumentativo *–azo,* muy empleado en español, tiene usos positivos: ‘golazo’, etcétera, y, en menor medida, despectivos; los primeros son susceptibles de ser empleados de manera irónica: ‘filosofazo’.

En el caso de este compuesto, el elemento **phil-*, en época arcaica y en el siglo V (y a veces también en épocas posteriores), presenta una función de prefijo *intensivo* que puede dar el valor de *exceso* al segundo elemento, como ya se ha dicho, en sentido negativo y positivo. Malingrey parece haberse dado cuenta de ello cuando afirma que "en todos los ejemplos que pertenecen a la lengua común, el primer elemento de la palabra: **philo-* tiene una importancia muy reducida" (1961, p. 49). En realidad, tiene una gran importancia, pero muy poca si se quiere entender como 'amor a' o 'afección a'.

De tal manera, el adverbio o prefijo *φιλ- acentúa el sentido específico de σοφός, que es el elemento nuclear, sobre todo en sentido negativo, con un propósito de insulto, aunque también en positivo. Hemos visto que σοφός expresa diferentes cualidades, de manera que el supuesto prefijo alteraría o modificaría los sentidos específicos del núcleo. Cuando σοφός tiene el sentido de 'hábil', el compuesto podría significar 'habilidoso'; si se refiere al poeta, 'poetastro' o a la persona inteligente, 'inteligentazo', o si significa 'conocedor', entonces su sentido podría ser 'sabihondo', etcétera. A partir del siglo IV, se verifica un quiebre. El elemento **phil-* se tomó como el núcleo semántico con el sentido de 'amor por' o 'preparación a', o con el correspondiente de φιλία en latín: *studium*, que significa 'propensión', 'afición'. Al parecer así fue entendido por Isócrates y por los miembros de las escuelas socráticas cuando se emplea de manera técnica y no en la forma tradicional.

Ahora bien, la palabra φιλόσοφος, un adjetivo en -ος, presenta varios sentidos de acuerdo con *a)* el significado del núcleo semántico *(*soph-); b)* acentuado por el primer elemento *(*phil-)*, un adverbio-prefijo modificador intensivo, con connotaciones diversas, sobre todo como insulto, sin perder connotaciones positivas. Ya en la época de Isócrates y Platón se había introducido una connotación técnica que se hizo común en los ámbitos filosóficos: 'amor a la sabiduría' (a partir de la acepción epistémica

del núcleo) y un matiz que hoy nos resulta extraño: 'enseñanza superior de política', 'predisposición a la suma elocuencia', sentidos que, sin embargo, conviven con otras connotaciones, como las que se encuentran en la literatura anterior a ambos personajes.

Los empleos en Isócrates y Platón los estudiaremos en el siguiente capítulo. En seguida se presenta una recapitulación de los pasajes estudiados con el propósito de entender los usos anteriores de las palabras compuestas, atendiendo al matiz intensivo que adquiere el núcleo semántico, cuyos sentidos son varios. En época arcaica y clásica, las palabras simples del tema **soph-* presentan varios núcleos semánticos: 1) el de las artes (música y poesía) y oficios (carpintería), la adivinación, la interpretación de cantos u otras composiciones literarias y la medicina; 2) acumulación del conocimiento (πολυμαθία); 3) el de la sagacidad e inteligencia (δεινός); 4) el de la ética (ἦθος); 5) el de investigación (ἱστορίη) y de intelecto (ἐπιστήμη, νοῦς); y 6) el de la política y la retórica (παιδεία τῶν λόγων). Estos campos no se encuentran necesariamente separados, como parece observarse en la noción de la σοφία de los φίλοι en Teognis o como sucede en el caso de Empédocles: gran poeta, político, médico y filósofo. Este fenómeno puede designarse como *conjunción semántica:* los diversos empleos no son autoexcluyentes, sino que pueden encontrarse en la misma palabra, de acuerdo con el contexto en el que se encuentren. Asimismo, un mismo sentido o empleo puede encontrarse en diferentes palabras: tanto *sophós* como *sophistēs* pueden tener el sentido de poeta, de maestro o de político, fenómeno que puede designarse como *correspondencia semántica.*

Ahora revisemos todos los casos en que aparece la palabra φιλοσοφία y sus compuestos, enumerándolos, con la finalidad de entender las diversas connotaciones que presentan y que auxiliarán en el intento de entender la palabra σοφιστής.

1. Hemos visto que Heráclides Póntico (T9.1) atribuyó a Pitágoras la invención del nombre de φιλοσοφία y la aplicación para sí mismo de la etiqueta de φιλόσοφος, en sustitución de

σοφία y de σοφός. Si la historia es falsa (Heráclides pertenecía a la escuela de Platón), entonces estamos simplemente ante un anacronismo que consiste en atribuir una palabra a un autor anterior y con el sentido platónico. Si es verdadera, la noción no significa 'amor a la sabiduría'. En ciertos círculos de estudio, a finales del siglo VI y comienzos del V, σοφία se refiere a conocimientos sobre la naturaleza y σοφός designa al hombre experto en esos conocimientos, de modo que el sustantivo tenía el sentido de 'investigación', 'conocimiento'. En consecuencia, φιλοσοφία, como término peyorativo, podía significar 'acumulación de conocimientos' *(polymathía)*, y φιλόσοφος 'acumulador de conocimientos'. La palabra sirve como insulto, pero una persona podría aceptarla dándole un sentido positivo.

Por su parte, Cicerón afirma que en la segunda mitad del siglo VI Pitágoras inventó el término φιλοσοφία (T9.3). Es claro que el autor latino empleaba ese nombre para referirse a la σοφία o *sapientia,* que era antiquísima, y practicada ya en la edad heroica por Ulises y Néstor (Cicerón, *Tusculanas* V 7, cf. T9.3). Ubica esa *sapientia* entre la retórica y la filosofía platónica.

2. Heráclito, adversario de Pitágoras, es la fuente más importante para el conocimiento de los diferentes conceptos vigentes hacia el año 500 a. C. El término aparece atestiguado por primera vez en el fragmento 35 (cf. T10.2), donde Heráclito afirma: "Conviene mucho que los *philósophoi* sean investigadores de muchas cosas" (T10.2). En este caso, el adjetivo φιλόσοφος caracteriza simplemente a algunas personas pedantes interesadas en acumular conocimientos. Como adjetivo, en español puede corresponder a *sabihondo, sabelotodo.* Los hombres que aspiran a ser σοφοί en alguna ciencia o arte necesitan o requieren de llevar a cabo muchas indagaciones para entender que el τὸ σοφόν —que aquí es la palabra clave—, es único y unitario, una suma de conocimientos. Así, es necesario saber esto para adquirir la inteligencia *(noũs)* profunda de las cosas.

3. La palabra φιλόσοφος no deja de emplearse, sino que vuelve a encontrarse cada vez con mayor frecuencia. Aparece en el título de una de las obras de Zenón de Elea,[184] a mediados del siglo V, escrita en contra de un grupo al que intenta injuriar llamando a sus miembros φιλόσοφοι (no σοφισταί, que tenía un sentido positivo).

En la segunda mitad del siglo V vuelve a aparecer cuatro veces más: en Heródoto (que escribió entre el 450 y el 440), en Antifonte, en Tucídides (que publicó su obra al final de la guerra del Peloponeso) y en Gorgias, en fecha incierta, tal vez a finales del siglo V o comienzos del siguiente, además en Aristófanes, en 392, y en Hipócrates, hacia finales del siglo V.

4. Heródoto pone en boca del rey Creso palabras dirigidas a Solón, afirmando que hasta su corte había llegado la fama de la sabiduría del ateniense y de sus viajes, "puesto que, *filosofando,* has recorrido gran parte de la tierra por mor de observar" (T16.3). La historia es ficticia y la expresión debe asignarse a Heródoto, y puede suponerse que se empleaba en la época en que escribe. Interesa aquí señalar que el verbo 'filosofar' tiene una connotación positiva y que se refiere a una actividad del σοφός, en su sentido más de 'conocedor', 'docto' e 'ilustrado' que de 'filósofo'; en efecto, Solón era un σοφός, pero no un filósofo en el sentido en que lo usó Platón en el siglo IV. Podríamos decir, tal vez, que todos los filósofos eran σοφοί, pero no todos los σοφοί eran filósofos. Algunos σοφοί podían ser médicos, arquitectos, etcétera, pero no filósofos. Solón era un legislador y poeta, y en este sentido tradicional, σοφός.

5. Hacia finales del siglo V y comienzos del siguiente continúan apareciendo usos con connotaciones diversas. Antifonte de Ramnunte (muerto en 411) había empleado la palabra φιλόσοφος para referirse a una característica del estilo literario refinado o cuidadoso. El sentido es positivo, pero no tiene que ver con las especulaciones teóricas.

[184] Πρὸς τοὺς φιλοσόφους, cf. T10.2, comentario, aunque se duda de su autenticidad.

6. Tucídides era discípulo de Antifonte y, como su maestro, era cuidadoso en el empleo de las palabras. El pasaje II 40.1 (= T17.1) resulta sugerente. En el célebre epitafio en que se dirige a los atenienses, Pericles afirma: "Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación" (traducción de Gredos), que preferimos traducir como sigue: "Somos ambiciosos con poco gasto y *habilidosos* sin ser blandos". La palabra compuesta, pronunciada supuestamente en 431, podía entenderla el común de la gente; tal vez Pericles respondía a insultos de enemigos o aliados disgustados con los atenienses por su comportamiento en la actividad política y en la guerra, por el uso de los recursos de la liga délico-ática en beneficio de los propios ciudadanos de Atenas y por otros motivos. Obviamente, no pensaba en los filósofos en un sentido intelectivo, ni en la filosofía en sentido estricto.

7. Mucho después, en el año 392, en la *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes, el coro aconseja a la protagonista que realice su proyecto revolucionario: "Ahora es necesario que tú despiertes el entendimiento denso e *ingenioso,* poniendo cuidado en defender a tus amigas".[185] Se utiliza el compuesto en una comedia hecha para hacer reír al público, en vez de la palabra σοφός.

8. En el famoso escrito hipocrático *De prisca medicina* (de finales del siglo v o inicios del siguiente), se dice que médicos y σοφισταί sostienen que no se puede saber de medicina si no se conoce qué es el hombre. Continúa el texto que tales expertos se comportan como si fueran filósofos, como Empédocles. El autor se muestra en desacuerdo. Utiliza la palabra φιλόσοφος en sentido negativo, si no es que de manera ofensiva, para referirse a esos *sabelotodo.* En seguida se agrega que ese conocimiento, o mejor dicho, que ese razonamiento *(logos)* sobre la naturaleza del hombre no compete a la filosofía, sino al nuevo arte de la medicina. Estamos ya aquí ante el sentido definido de la filosofía en sentido estricto (sobre los principios y la esencia de las cosas).

[185] Ar. *Ec.* 571-573: νῦν δὴ δεῖ σε πυκνὴν φρένα καὶ φιλόσοφον ἐγείρειν φροντίδ' ἐπισταμένην ταῖσι φίλαισιν ἀμύνειν.

9. Hacia el 427, en un pasaje del *Encomio de Helena* (T18.1), como ya hemos visto, Gorgias clasifica los discursos persuasivos en tres tipos: en primer lugar, los de los meteorólogos, esto es, de los filósofos naturalistas. En segundo, los judiciales y deliberativos, refiriéndose con ellos a la actividad de los oradores públicos, a quienes generalmente se considera como sofistas en sentido negativo, aunque aquí no vemos rastros de ello. En tercer lugar, menciona "las disputas de los discursos *filosóficos*", donde φιλόσοφοι aparece como adjetivo. En este caso, Gorgias no quería decir, supongo, discursos 'amantes de la verdad', sino discursos 'ingeniosos', 'hábiles'. Asimismo, el adjetivo se utiliza con un matiz que parecería más bien aludir a los discursos persuasivos de los sofistas, pues señala que éstos modifican la confianza (πίστις) en las opiniones (δόξα). Pero no es así. Más bien, si estos discursos son los discursos erísticos, como opina Diels (1884, p. 359), entonces Gorgias se estaría refiriendo a Sócrates, quien había desarrollado un impresionante modelo de discusión que había enseñado a los miembros de su escuela: el arte erística o de la refutación. En el caso de Platón, a este tipo de discurso se llamará, en sentido positivo, dialéctica.

¿Se incluía Gorgias en alguno de los tres grupos? Se ha pensado que Gorgias se refiere a las tres etapas de su vida o que se presenta como meteorólogo. Nuestra respuesta es negativa: pertenece a otra clase de maestros. Su clasificación no es exhaustiva, sino abierta, de manera que podrían incluirse los discursos de la poesía, la medicina, de la historia y de otros, como lo sugieren otros testimonios de época clásica. De cualquier modo, podemos subrayar que los discursos meteorológicos, retóricos y erísticos pueden considerarse, todos ellos, sofísticos, si se trata de discursos bien hechos, persuasivos, notables. Pero, al proceder de esta manera, daríamos mayor importancia a ese término del que realmente tuvo en su momento.

10. Un fragmento de una obra desconocida (B 29 DK = T18.2) llama nuestra atención. Dice ahí que "El orador Gorgias decía que quienes descuidan la φιλοσοφία, pero se ocupan de los conocimientos comunes son semejantes a los preten-



dientes que, queriendo a Penélope, se juntan con las siervas". Este dicho se adjudicó a otros autores posteriores, como Aristóteles y Aristipo, de manera que podría dudarse de su autenticidad. De cualquier modo, aquí el sentido de φιλοσοφία no es el de 'amor al saber' o 'afición a (tendencia a, búsqueda de) la verdad', sino el mayor conocimiento que, en el caso de Gorgias, es el de la política. Si el texto es auténtico, esta expresión coloca a Gorgias en un lugar especial en la historia de los usos de esas palabras, como antecedente de Isócrates. Ya hemos visto los empleos de esa familia y que Gorgias es punto de partida de una nueva concepción de la filosofía, proveniente de los poetas-σοφοί y de los políticos-σοφοί, concepción que heredan Alcidamante de Elea e Isócrates de Atenas.

Una historia muy diferente es la noción que los socráticos tienen de la φιλοσοφία, que proviene de la acepción de σοφία como 'conocimiento', 'intelecto', cuya raíz se encuentra en Heráclito.

Las escuelas de los discípulos de Gorgias y Sócrates se enfrentan durante la primera mitad del siglo IV y para ello elaboran una terminología útil a sus intereses. Un hecho singular es que tanto Platón como Isócrates adoptan para sí mismos la etiqueta de φιλόσοφος y se enfrentan mutuamente como adversarios: Isócrates adjudica el mote de erístico a Platón y éste a aquél, el de sofista. Ambos son filósofos, en diferente sentido, pero, al mismo tiempo, ambos son sofistas, en el sentido normal de la palabra.

5. *Las innovaciones en el siglo IV*

En el siglo IV, hacia el 390, se presenta un nuevo panorama en torno a las nociones de la familia de palabras de la raíz **soph-* en términos cuantitativos y cualitativos. En primer lugar, la utilización de ese conjunto de palabras crece notoriamente en las obras en prosa. En los diálogos de Platón las palabras aquí estudiadas, en su conjunto, aparecen 1272 veces; en la obra de Isócrates, 143 veces. El filósofo emplea, proporcio-

nalmente, 2.3% más que el rétor la terminología indicada.[186] Sin embargo, esta diferencia se hace notoriamente mayor en relación con los demás oradores. Demóstenes, por ejemplo, emplea sólo 14 veces ese conjunto de palabras. De tal manera, los empleos de Platón e Isócrates son muy superiores a los de los prosistas de los siglos V y IV, y sólo comparables con Eurípides en el siglo anterior. Esto muestra que la importancia de esa terminología poética se trasladó a la prosa 'filosófica'.

Por otra parte, las proporciones en el empleo terminológico en cada autor presentan fenómenos significativos, como se muestra parcialmente en el siguiente cuadro.

	Σοφός, -ία	Σοφιστής	Φιλόσοφος, -εω	Total
Eurípides	161	5	-	166
Isócrates	24 (17%)	29 (20%)	90 (63%)	143
Platón	768 (60%)	149 (12%)	355 (28%)	1272
Demóstenes	9 + [2]	5 + [5]	[10]	14 + [17]
Total	964	193	455	1612

Nota: Los datos sobre Platón se basan en el *Index* de Brandwood. No se consideran σόφισμα y σοφίζομαι. Los corchetes indican discursos espurios.

Podrán notarse cambios singulares en el empleo de las palabras. En Eurípides el uso poético de los términos es significativo: la palabra σοφός predomina con 97%, frente a σοφιστής que aparece sólo cinco veces y φιλόσοφος ninguna. El Demóstenes auténtico se apega al escaso empleo de esos términos en la prosa. Ambos muestran los usos tradicionales. Frente a ellos Isócrates y Platón representan un verdadero quiebre cuantitativo y cualitativo en los empleos de los términos en cuestión, lo que refleja también un cambio de mentalidad, una verdadera novedad fundacional. Pero no se trata de un único impulso, sino de dos movimientos opuestos y contradictorios entre sí y

[186] La obra de Platón es cuatro veces más extensa que la de Isócrates: 455 800 frente a 116 678.



en sí mismos, frente a las tendencias de la tradición popular en verso (Eurípides) y en prosa (Demóstenes).

Al observar los empleos de los términos, se pone de manifiesto la distancia entre los dos grandes escritores y pedagogos del siglo IV, Isócrates y Platón, quienes aparecen como verdaderos innovadores. Pero su innovación es diferente. Por lo menos así lo sugiere la estadística en el empleo de los términos. Existe una enorme desproporción entre ambos autores en el empleo de los tres grupos de palabras: σοφός, -ία, σοφιστής y φιλόσοφος. En Platón los empleos de los dos últimos aumentan significativamente, sobre todo en relación con la última palabra que —podría decirse— irrumpe en el escenario léxico, pues, frente a los 10 casos de la literatura anterior, se encuentran 355 casos. Sin embargo, los cambios en Isócrates son aún más dignos de nota: la palabra σοφός disminuye a 17%, mientras que σοφιστής aumenta al doble de Platón y φιλόσοφος alcanza 63%, frente a 28% de Platón. Isócrates prácticamente invierte los empleos tradicionales; se muestra como el escritor φιλόσοφος por excelencia, mientras que Platón sigue siendo un escritor σοφός. El empleo de los términos pone de manifiesto que Platón desarrolla sobre todo la idea del σοφός.

Ambos, siguiendo caminos diferentes, van a renovar las concepciones y las prácticas discursivas de su época con un éxito diferente: Isócrates funda la filosofía entendida como enseñanza práctica de la política y la oratoria (acepción ahora caída en desuso); Platón implanta la filosofía en el campo del conocimiento y la retórica filosófica. En los próximos dos capítulos se mostrarán los detalles de ambos proyectos pedagógicos.

CAPÍTULO II

La escuela de Gorgias (T27-T28)

1. *Gorgias* σοφιστής y φιλόσοφος

Gorgias de Leontini nació quince años antes que Sócrates de Atenas y murió veinte después. En la historia de la cultura occidental, ambos significan los goznes que abrieron las puertas a dos orientaciones del desarrollo de la educación, denominadas las dos con la misma palabra: φιλοσοφία, y que antecedieron a los dos carpinteros σοφοί del *logos,* en sus dimensiones práctica y teórica: Isócrates y Platón, respectivamente.

Gorgias recoge la tradición poética y ética (ambas eran σοφίαι) y la hereda a sus discípulos, en particular Alcidamante e Isócrates, quienes desarrollan su proyecto en torno a la educación antigua por sendas divergentes a partir de un tronco común. ¿Cuál es ese proyecto? Se observa en un fragmento recogido por Diels-Kranz que ya hemos tenido oportunidad de estudiar (T18.2). Dice nuestro σοφός que "quienes descuidan la φιλοσοφία, pero se ocupan de los conocimientos comunes, son semejantes a los pretendientes que, queriendo a Penélope, se juntan con las siervas". Bellísima comparación. La φιλοσοφία es a τὰ ἐγκύκλια μαθήματα lo que Penélope es a las criadas. Es decir, considera a las artes liberales, en particular las ciencias (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα), como sirvientas o auxiliares de la φιλοσοφία, que podemos considerar como el fin de la formación del hombre, como la corona de la educación.[187] ¿Cuál es ese

[187] Tal vez a esto aluda Platón cuando hace decir burlonamente a Gor-

conocimiento o arte superior? La política y su enseñanza-aprendizaje. Gorgias, como político prominente y maestro del arte política debía de pensar en su propio arte como conocimiento, enseñanza y arte supremo del ser humano en cuanto tal.

El político de Leontini fue uno de los maestros con mayor éxito, pero no era un profesor de retórica como pretenden las malas lenguas o, por lo menos, no era la retórica la base y el fin de su proyecto pedagógico. Con el término ῥήτωρ se designaba a los políticos prominentes. Gorgias era ῥήτωρ, un político que extasiaba a sus oyentes y los persuadía. Una vez que se vio obligado a huir de su patria (Leontini), donde la democracia había sido suprimida y sus dirigentes perseguidos, se dedicó a la enseñanza de lo que él dominaba: la política. No era su enseñanza el arte de la palabra; esto es, no era un maestro de retórica, como lo presenta Platón. Sus enseñanzas se orientaban a formar a la juventud de las numerosas *poleis* griegas en las diferentes competencias necesarias para salir adelante en la política. No es posible saber si Jasón, el tirano de Feras, fue su alumno, pero, ya muy anciano, él lo llamó a su corte como consejero. De cualquier modo, su proyecto pedagógico consistía en hacer de sus discípulos óptimos gobernantes, sin importar el credo político, ya sea para saber dirigir un ejército como para tomar decisiones sobre la administración pública. Como en esos ambientes políticos la palabra es un elemento indispensable, veía necesario que sus discípulos supieran emplear razones y manipular con engaños. El *Acerca del no ser o acerca de la naturaleza* se orienta a lo primero; el *Encomio de Helena* a lo segundo. Gorgias buscaba que sus discípulos fueran σοφοί, es decir, hombres expertos, diestros, conocedores, astutos, prácticos, prudentes y hábiles en el discurso. Una educación completa orientada al político ético.



De su 'escuela' egresaron hombres provistos de esas cualidades, como pudo ser el propio Jasón, o el justo Próxeno

gias que la retórica (léase 'política') se refiere a los asuntos superiores y más nobles entre los hombres (Pl. *Grg.* 451d7-8).

de Beocia (cuyo triste destino cuenta Jenofonte en *Anábasis* II 6). Entre sus discípulos destacan dos que se hicieron también maestros: Alcidamante de Elea e Isócrates de Atenas. Los tres maestros han sido llamados *sofistas,* no por ser personas distinguidas y capaces (que para eso se empleaba el término), sino con el propósito de injuriarlos, siguiendo las enseñanzas de Platón, o para caracterizarlos por sus posiciones nihilistas o relativistas, o su enseñanza orientada al hombre y sus problemas, con lo cual nada tiene que ver la palabra *sophistēs.* En su época, pudieron haber sido cosiderados ya sea σοφοί o σοφισταί, para referirse a lo mismo: maestros expertos, Así, Alcidamante e Isócrates, discípulos de Gorgias de Leontini, se consideraban a sí mismos sofistas, pero uno prefería ser reconocido como maestro de retórica; el otro, como filósofo de los discursos.

Hemos visto que la palabra σοφιστής es poco común en los textos escritos, fuera de los diálogos platónicos y los discursos isocrateos, a pesar de ser un término positivo y tal vez elegante. El término φιλόσοφος es aún menos frecuente, además de que con frecuencia se utiliza como insulto: 'maestrucho', 'sabihondo', y cosas por el estilo. Pero, al parecer, a finales del siglo V el compuesto φιλοσοφία sufrió un cambio o *quiebre* semántico: empezó a ser entendido de manera diferente, como un compuesto donde σοφία es el objeto de φιλέω. De cualquier modo, el compuesto dejó de entenderse como insulto, y la palabra comenzó a expresar la 'aspiración al conocimiento', al saber. Tal parece que Gorgias y Sócrates hubieran sentido este cambio, pero quienes lo emplearon de manera consciente fueron los tres grandes maestros de la primera mitad del siglo IV: Alcidamente, Isócrates y Platón, quienes se adjudicaron el título de φιλόσοφος; sólo Platón terminó por rechazar ser considerado σοφιστής. Así, la tarea ahora consiste en describir el uso de tales términos en la obra de los tres maestros.

En comparación con los textos del siglo V y de la primera década del IV, Alcidamante (*c.* 440-350/340) muestra de entrada importantes novedades en el empleo de los términos de la familia de σοφός. Por una parte, se descubre un uso opuesto al de la poesía, pues el número de empleos de los términos σοφιστής, -ίζω y φιλόσοφος, -ία, -έω es superior al del par σοφός, -ία. En efecto, mientras se encuentran siete casos del primer grupo y ocho del segundo, en cambio, del tercer par sólo se registran tres casos (uno para σοφός y dos para σοφία). Se asiste así a la introducción en la prosa de los términos derivados o compuestos, pero no de los simples. Por otra parte, los sentidos de esas palabras son más precisos que en el pasado, cuando su uso era muy diversificado. Se trata en este caso de maestros de elocuencia. En cambio, σοφός continúa aplicándose, como en el pasado, a todo tipo de personas reconocidas (fr. 10 Avezzù). El sofista y el filósofo son ahora maestros de retórica, entre los que se encuentra el propio Alcidamate.

Los autores empezaron a emplear la palabra σοφιστής con una connotación negativa, para denigrar a sus adversarios. Ejemplos claros de lo anterior parecen haber sido los ataques que se dirigieron entre sí Alcidamante e Isócrates en sendos escritos. El primero de ellos hizo circular un texto intitulado *Acerca de los que escriben discursos o acerca de los sofistas,* que es considerado como un panfleto contra Isócrates datado hacia el 392. Hacia este mismo año, el segundo escribió *Contra los sofistas,* que también se piensa que es un panfleto contra Alcidamante y otros maestros.

Sin embargo, podrá observarse que en ambos escritos no se habla contra los sofistas en general, mucho menos contra sofistas como Protágoras o Gorgias. En el primer caso, Alcidamante se refiere a los escritores de discursos que se llaman a sí mismos sofistas, quienes no deberían ser llamados sofistas, sino poetas. Los verdaderos sofistas —podemos suponer— son quienes tienen la capacidad de improvisar tanto en

el campo de la retórica como de la φιλοσοφία (§ 2). Sofística y filosofía son equivalentes (§ 15). No existe un ataque contra los sofistas, sino contra algunos sofistas en particular; pero en general la opinión de Alcidamante es positiva. Para mostrar lo anterior observemos un solo pasaje de ese maestro:

T. 27. Alcidamante, *Sobre los autores de discursos escritos o sobre los sofistas* (XV) 1:

> ἐπειδή τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν ἱστορίας μὲν καὶ παιδείας ἠμελήκασι καὶ τοῦ δύνασθαι λέγειν ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις ἀπείρως ἔχουσι, γράφειν δὲ μεμελετηκότες λόγους καὶ διὰ βιβλίων δεικνύντες τὴν αὑτῶν σοφίαν σεμνύνονται καὶ μέγα φρονοῦσι, καὶ πολλοστὸν μέρος τῆς ῥητορικῆς κεκτημένοι δυνάμεως τῆς ὅλης τέχνης ἀμφισβητοῦσι, διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιχειρήσω κατηγορίαν ποιήσασθαι τῶν γραπτῶν λόγων.
>
> Puesto que algunos de los llamados *sophistái* han descuidado la investigación y la educación y son inexpertos en su capacidad de hablar al igual que las personas ordinarias, pero se vanaglorian y se creen mucho por dedicarse a escribir discursos y mostrar su propia *sophía* mediante libros, y reivindican ser capaces en todo el arte aunque sólo posean una mínima parte de la potencia retórica, por esta razón voy a intentar hacer una acusación contra los discursos escritos.[188]



Alcidamante no se refiere a todos los sofistas; sólo a algunos (τινες). Del pasaje se desprende también que aquel maestro circunscribe la actividad del sofista a la enseñanza de la retórica. Aquí encontramos el más antiguo testimonio de este término. Algunos años después también lo empleará Platón de manera más amplia en su *Gorgias* (año 385), y se atribuirá a él la primacía.[189] De tal manera, si nos guiamos por la primacía temporal, Alcidamante sería el fundador de la retórica; él tenía esa intención. Creó un método propio y refutó los de los

[188] He tomado el texto y seguido los comentarios de Alcidamante, *Orazioni e frammenti*, a cura di Avezzù, 1982.

[189] Schiappa data el escrito de Alcidamante después del *Gorgias* de Platón (1990, pp. 461-462), cf. Cole 1991, pp. ix-x.



demás, de aquellos que se dedicaban a escribir y se vanagloriban de ello. De tal manera, σοφία, que aquí se refiere a la excelencia del arte del discurso, equivale a retórica, y σοφιστής equivale a φιλόσοφος. Ambos términos sustituyen a σοφὸς / δεινὸς λέγειν del teatro ateniense del siglo V. Esta equivalencia también se encuentra en Isócrates, quien preferirá llamarse φιλόσοφος, siguiendo el camino trazado por Gorgias.

3. *Isócrates y su* φιλοσοφία

Tanto la sofística como la retórica han sido vistas tradicionalmente en oposición a la filosofía; ésta entendida como ciencia en pos de la verdad; la sofística como una pseudofilosofía de timadores profesionales que recurren a artificios retóricos para engatusar a sus clientes. En consecuencia, el sofista Isócrates ha sido considerado como el adversario de la filosofía, pero de cualquier forma un adversario de poca monta, pues sus capacidades intelectivas son mucho menos profundas y serias que las del filósofo Platón (Marrou 1970, p. 95).

Sin embargo, como vimos en el primer capítulo, en las últimas décadas se ha asistido a una especie de desagravio y consecuente rehabilitación de los sofistas y de la retórica. Hoy una poderosa corriente de estudiosos y pensadores ha logrado colocar a la retórica y a los sofistas en un primer plano en las disciplinas humanas. Lo anterior se debe, en gran medida, a la crisis del positivismo y al consecuente advenimiento de una nueva orientación que rechaza las verdades perennes, únicas y universales en el campo de los valores, y afirma, en diversos grados, la dimensión pragmática del lenguaje, la relatividad del conocimiento y la multiplicidad de las cosas existentes.

¿Cómo ha sucedido ese cambio? Se han seguido en particular dos líneas: *a)* se pretende convertir a los sofistas en filósofos, procurando demostrar que aquellos maestros también eran grandes pensadores o derribando el muro levantado entre ambos; *b)* se asume la validez de las enseñanzas de los sofistas en

cuanto tales, es decir, se estudia la sofística de manera sofística, como una forma de pensar opuesta, pero no inferior, a la filosofía. Nuestra hipótesis es que ambas vías (hacer filósofos a los sofistas; instaurar a los sofistas como una nueva filosofía) son equivocadas, por el simple hecho de que la sofística no existió, sino que se trata de una genial invención de Platón, como veremos en el siguiente capítulo.

Pero Isócrates parece representar un duro mentís a nuestra conjetura, pues él se nos presenta como el discípulo más destacado de los sofistas y el maestro de retórica por excelencia entre los griegos[190] y él mismo parece probar la existencia de esos hombres por las múltiples referencias que hace contra ellos, empezando por su discurso *Contra los sofistas,* donde parece acusar a aquellos impostores, y terminando con su *Antídosis,* donde aparece defendiéndose ante un tribunal ficticio de la acusación de sofista.

Sin embargo, debe observarse que Isócrates nunca emplea la palabra σοφιστική y el uso del término σοφιστής es más complejo que en Platón. Esta complejidad se debe, más que a otra causa, a que nos seguimos guiando por la noción platónica del sofista como charlatán, quien promete enseñar la verdad, pero enseña sólo verdades aparentes; no logramos cortar el cordón umbilical que nos tiene atados a una serie de preconcepciones que obnubilan nuestros sentidos. Si nos apartamos de esa carga, podremos observar que las nociones utilizadas por Isócrates se inscriben de manera clara en la evolución semántica de las palabras en cuestión y su correcta comprensión pone en evidencia las concepciones equivocadas. Aunque debe observarse desde un principio que Isócrates (como los demás intelectuales y filósofos de la época) resemantiza los términos. En el caso del φιλόσοφος la sintaxis original

[190] Cf. Marrou 1970, pp. 95-110; Kennedy 1980, pp. 31-36 y Pernot 2013, pp. 51-56. Afirma Jaeger 1974, p. 833: “Isócrates es, en el fondo, un auténtico sofista, más aún, el hombre que viene a coronar verdaderamente el movimiento de la cultura sofística”.

φιλ- [modificador] + σοφος [núcleo]: 'habilidoso', 'mañoso', 'sabelotodo', se tranforma en φιλ- [núcleo verbal] + σοφος [objeto]: 'amante de la sabiduría', 'dedicado al conocimiento'. Ahora observemos la palabra.

En principio podemos constatar que el empleo de la palabra σοφιστής no es tan frecuente como se podría esperar. Isócrates utiliza el término sólo 29 veces en sus discursos, en particular en el *Antídosis* o *Intercambio de fortunas,* donde se encuentra en 16 ocasiones. En los demás discursos aparece ocasionalmente, inclusive en el *Contra los sofistas,* donde se encuentra sólo en los parágrafos 14 y 19.

En cuanto al sentido de la palabra, como ya se ha dicho, es complejo, aunque no es difícil sistematizar sus diferentes connotaciones. Según Jaeger (1974, pp. 833-834), Isócrates reserva "el nombre de sofistas para los teóricos de todas las tendencias. Entre ellos incluía a Sócrates y a sus discípulos, que tanto habían contribuido con su crítica a desacreditar ese nombre". La solución no es tan simple. Podrá observarse que Isócrates emplea σοφιστής en tres sentidos diferentes y que estos usos se apegan al complejo desarrollo del término: *a)* de manera amplia, para designar a intelectuales y maestros renombrados del pasado; *b)* en sentido particular, para referirse a los maestros contemporáneos de política, y *c)* en sentido estricto, como sinónimo de φιλόσοφος, cuando se refiere a sí mismo. Primero abordaremos a los sofistas del pasado; luego a los adversarios de Isócrates; por último estudiaremos la relación del sofista con el filósofo.

Los sofistas del pasado

Isócrates emplea el término σοφισταί para referirse de modo elogioso a pensadores en general, a quienes a veces llama "los antiguos sofistas", entre los cuales distingue a los poetas, de acuerdo con el empleo más antiguo de esa palabra.[191] Las

[191] Cf. Isocr. *A Dem.* I 51: καὶ τῶν ποιητῶν τὰ βέλτιστα μανθάνειν καὶ

alusiones a los antepasados sofistas son frecuentes y su selección parece tener un fundamento: su dominio del *logos,* de la palabra-razonamiento.

T. 28.1. Isócrates, *Antídosis* (XV), 235:

> Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν, Περικλῆς δὲ δυοῖν ἐγένετο μαθητὴς, Ἀναξαγόρου τε τοῦ Κλαζομενίου καὶ Δάμωνος τοῦ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν.
>
> Solón fue nombrado entre los siete sofistas y tenía este apelativo que ahora es desestimado y atacado ante vosotros, y Pericles fue discípulo de dos sofistas, Anaxágoras de Clazomenes y Damón, quien en aquel tiempo era considerado el más prudente de los ciudadanos.[192]

En su *Antídosis,*[193] Isócrates observa que en tiempos pasados los atenienses admiraban a los sofistas y envidiaban a aquellos que los frecuentaban; presenta como ejemplo al político y poeta Solón, el primero de los atenienses en recibir tan honrosa denominación (§ 313). En el pasaje de la misma obra que aquí reproducimos, indica una de las causas por las que era así nombrado: los antepasados no sólo no habían descuidado el cultivo de la palabra, sino que, más que otros, habían puesto

τῶν ἄλλων σοφιστῶν εἴ τι χρήσιμον εἰρήκασιν ἀναγιγνώσκειν, "aprender las mejores enseñanzas de los poetas y reconocer lo que los demás maestros han dicho de útil". Τῶν ἄλλων σοφιστῶν puede signficar: "los poetas y los demás sofistas", como si los poetas fueran un tipo especial de sofistas, lo que estaría muy de acuerdo con la acepción original del término, o bien "los demás sofistas" aparte de mí. Los poetas logran su propio estatuto en Isocr. *A Nic*. (II) 13: καὶ μήτε τῶν ποιητῶν εὐδοκιμούντων μήτε τῶν σοφιστῶν μηδενὸς οἴου δεῖν ἀπείρως ἔχειν, "y piensa que es necesario no ser ignorante de ninguno de los poetas famosos y de los sofistas". Debe subrayarse el prestigio de los sofistas.

[192] Utilizo la siguiente edición: Isocratis *Orationes,* editio altera, curante Blass, vol. II, 1888.

[193] La obra fue publicada hacia el 354-353, antes del *A Filipo* y del *Panatenaico.*



su atención en ella, y ésta fue la razón de que Solón hubiera sido considerado uno de los Siete Sofistas. Del pasaje anterior podemos hacer las siguientes observaciones:

1. Para referirse a los Siete Sabios, como ahora los conocemos, Isócrates no emplea ni σοφός ni φιλόσοφος, sino σοφιστής, la palabra más adecuada para referirse a aquellos grandes maestros, aunque hoy no parezca una palabra adecuada.[194] Nos interesa destacar aquí una restricción del término: sofista es quien se distingue entre los demás en el uso del *logos*, y es probable que el mismo criterio pueda aplicarse a los restantes sofistas. Los poetas sofistas (es decir, 'destacados') podían ser considerados también por su dominio del *logos*.

2. Afirma que la palabra σοφιστής ya no gozaba del prestigio de antaño y, como prueba de que había sido prestigiosa, afirma que Anaxágoras y Damón fueron llamados σοφισταί. Diódoro Sículo, quien floreció en el siglo I a. C., emplea la misma terminología: "Además de ello, al *sofista* Anaxágoras, que era maestro de Pericles, lo incriminaron de cometer impiedad para con los dioses".[195] No debe suponerse que, en su

[194] En cuanto al empleo de la expresión "los Siete Sofistas", parece que era usual en el siglo IV. Aparece en un diálogo juvenil del propio Aristóteles, el *Acerca de la filosofía*, fr. 7 Rose, *apud* Et. Mag., p. 722, 16 Sylb. s.v. σοφιστής. Androción también usó esa expresión, y además incluyó a Sócrates entre los sofistas (fr. 39 Müller, cf. T35.1). Lo mismo hace Demóstenes en el *Erótico* (L). En XV 313 Isócrates vuelve a mencionar a Sólon como el primer sofista. Se utilizarán también otras palabras para los Siete Sofistas. En vez de φιλόσοφοι o σοφοί, Dicearco, discípulo de Aristóteles, prefería llamarlos συνετοὺς καὶ νομοθετικούς, esto es, 'intelectuales' y 'legisladores' (DL I 40). Guthrie (1971, p. 27) cita como fuente E. *IA* 749, pero no veo relación con los Siete Sabios. La denominación más adecuada que podían recibir en el siglo V era la de σοφοί, pues la palabra σοφιστής no era aún de uso común, sino sólo a finales de ese siglo. Después del siglo IV pudieron haber tenido también el título de σοφοί, pero con un sentido particular, pues se subraya más el aspecto especulativo, mientras que en el siglo V, y aun antes, su sapiencia consistiría sobre todo en una *phrónēsis* política, en una capacidad de decidir sobre los problemas del Estado.

[195] DS XII 39: πρὸς δὲ τούτοις Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστήν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν.

época, el uso común negativo se había impuesto ya sobre el positivo, pues la palabra seguía usándose sobre todo de manera positiva, como se verá más abajo.

3. Afirma que Anaxágoras y Damón fueron maestros de Pericles, quien fue político sobresaliente, y que ambos maestros eras σοφισταί: uno nos es conocido como filósofo y el otro como músico. Ellos no educaron a Pericles en la filosofía ni en la música, como podría pensarse, sino en la política. Anaxágoras fue maestro de retórica de Pericles, como puede suponerse de un pasaje de Platón (*Fedro* 269a-270a) y del hecho de que —según una anécdota— ambos hubieran transcurrido toda una tarde reflexionando sobre quién era culpable en el caso de la muerte de un joven durante un entrenamiento en el lanzamiento de la jabalina. Esto muestra el tipo de reflexiones prácticas a las que ambos personajes se dedicaban. Damón, por su parte, había sido consejero de Pericles sobre cuestiones de carácter legislativo, como la institución del pago de los jueces.[196] Pero no sólo había sido maestro de Pericles y de otros personajes de la élite política de Atenas, de donde puede deducirse que había tenido su propia escuela, sino que había sido un político de primer orden. Por su involucramiento en la política, Anaxágoras fue expulsado de Atenas y Damón condenado al exilio. Aquí, tanto σοφός como σοφιστής designan a personajes hábiles en el discurso-razonamiento y a maestros de política, sentidos que Isócrates adjudica tal vez anacrónicamente.

En su *Encomio de Helena,* publicada después del *Contra los sofistas,* esto es, entre el 390 y el 380, Isócrates se refiere a los sofistas de la época de Protágoras de la siguiente manera:

[196] Plutarco (*Pericles* 4) se refiere a Damón y Pitoclides como maestros de Pericles en la música, considerando al primero como un *sofista* de gran importancia, que escondía a los demás su gran capacidad (cf. también Harpocración, s.v. Damón).

T. 28.2. Isócrates, *Encomio de Helena* (X), 2-3:

νῦν δὲ τίς ἐστιν οὕτως ὀψιμαθὴς, ὅστις οὐκ οἶδε Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενομένους σοφιστὰς, ὅτι καὶ τοιαῦτα καὶ πολὺ τούτων πραγματωδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν; Πῶς γὰρ ἄν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν ἢ Ζήνωνα τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν ἢ Μέλισσον ὃς ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων ὡς ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς ἐπεχείρησεν ἀποδείξεις εὑρίσκειν;

Y ahora, ¿quién es tan lerdo como para que no sepa que Protágoras y los sofistas de su tiempo nos dejaron escritos de tal género y mucho más tediosos que ésos? ¿Cómo podría superar a Gorgias, quien osó decir que ninguno de los entes existe, o a Zenón, quien intentó demostrar que las mismas cosas son a la vez posibles e imposibles, o a Meliso, quien, siendo las cosas de la naturaleza infinitas en cuanto a su número, intentó encontrar desmostraciones de un único ente existente del todo.[197]

Isócrates menciona específicamente a Gorgias, Zenón y Meliso, de quienes dice que el primero de ellos se atrevió a afirmar que nada existe, que el segundo intentó presentar la misma tesis como posible e imposible al mismo tiempo, y que el último intentó probar que la masa infinita de realidades existentes en su conjunto formaba un todo único. Es importante subrayar que: *a)* en todos ellos aparece como elemento distintivo el *logos,* lenguaje-razonamiento; *b)* Protágoras no aparece incluido en el grupo de sofistas; *c)* los sofistas son indagadores de problemas de la naturaleza (Isócrates tenía una idea definida de lo que era un sofista, que difiere de la concepción nuestra); *d)* critica a su maestro Gorgias y a los eleatas no por ser sofistas, esto es, indagadores de las cosas naturales, sino por la futilidad (περιεργίαν) y el carácter tedioso (πραγματωδέστερα) de sus escritos.



Con el pasaje anterior se relaciona otro del *Antídosis* (§§ 268-269), donde Isócrates aconseja a los jóvenes seguir las materias

[197] La edición seguida es Isocratis *Orationes,* editio altera, curante Blass, vol. I, 1907.

científicas, como la astrología, la geometría, la música y otras disciplinas semejantes, pero sólo como enseñanza propedéutica y por algún tiempo, pues son materias inútiles; además advierte que la naturaleza de los jóvenes, no debe disecarse en esos estudios ni encallar en los discursos de los antiguos sofistas:

T. 28.3. Isócrates, *Antídosis* (XV), 268-269:

τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν. Ἡγοῦμαι γὰρ τὰς μὲν τοιαύτας τερατολογίας ὁμοίας εἶναι ταῖς θαυματοποιίαις ταῖς οὐδὲν μὲν ὠφελούσαις, ὑπὸ δὲ τῶν ἀνοήτων περιστάτοις γιγνομέναις, δεῖν δὲ τοὺς προὔργου τι ποιεῖν βουλομένους καὶ τῶν λόγων τοὺς ματαίους καὶ τῶν πράξεων τὰς μηδὲν πρὸς τὸν βίον φερούσας ἀναιρεῖν ἐξ ἁπασῶν τῶν διατριβῶν.

los discursos de los antiguos sofistas de los que uno dijo que el numero de seres es infinito; Empédocles que cuatro, conflicto y amor entre ellos; Ión que no más de tres; Alcmeón que sólo dos; Parménides y Melisso que uno, y Gorgias que nada en absoluto. Creo, en efecto, que tales portentos son semejantes a los ilusionismos que de nada sirven, pero son admirados por los ignorantes, y quienes quieren hacer algún bien deben expulsar de todas sus ocupaciones las palabras vanas y las acciones que nada reportan de bueno a sus vidas.[198]

En época posterior se continuó mencionando entre los sofistas a algunos de los personajes que aparecen en éste y otros pasajes[199] e incluso su número se incrementó sensiblemente

[198] Sigo la siguiente edición: Isocratis *Orationes,* editio altera, curante Blass, vol. II, 1888.

[199] La costumbre de llamar sofistas a los filósofos presocráticos continuará en fuentes posteriores. Harpocración s.v., y Diódoro (XII 39) llamarán sofista a Anaxágoras y Plutarco (*Per.* 4), al músico Damón; ambos fueron maestros de Pericles.

con Elio Arístides.[200] El canon de sofistas de Isócrates,[201] que recuerda la famosa relación de Protágoras, en el diálogo platónico homónimo (Pl. *Prot.* 316d-e = T30.19), ofrece algunos datos. No parece haber un criterio bien definido para la elaboración de la lista, pues los personajes incluidos son muy diferentes entre sí. Por un lado, encontramos a los llamados siete sofistas y por el otro, a los fisiólogos. Excepto Solón y Damón, los demás se encuentran incluidos en la compilación de Diels-Kranz, entre los filósofos presocráticos, aunque Ión de Quíos fue más poeta que filósofo.

Podría decirse que los sofistas son todos aquellos que cultivan y enseñan la σοφία y, en el contexto de este pasaje, σοφός es el experto en las disciplinas científicas ya indicadas. No parece haber en este pasaje ni en el de *Helena* alguna alusión a los sofistas platónicos, a excepción de Gorgias, quien es aquí presentado como eleata. El concepto parece preciso y enteramente divergente del uso que le da Platón. Si así como los estudiosos modernos han seguido a Platón, hoy siguiéramos a Isócrates, los pensadores antiguos deberían ser llamados 'sofistas', mas no 'filósofos', palabra cuyo sentido —como veremos— es más restringido.

Los sofistas contemporáneos de Isócrates: dialécticos y políticos

Hasta aquí sólo nos hemos referido a los sofistas históricos o del pasado, en sentido positivo, aunque presenta a veces un matiz negativo, y se han descubierto algunas características

[200] Cf. T24.1. Otros más se agregaban a ese canon. Suidas registra que el médico acragantino, Acrón (s.v.), era sofista en la misma época que Empédocles.

[201] Los Siete Sofistas (*Antid.* XV 235), entre los cuales menciona explícitamente a Solón; Empédocles, Ión y Alcmeón, Parménides (XV 268), Zenón (*Hel.* X 3), Meliso (Hel. X 3, XV 268), Gorgias (*Hel.* X 3, XV 268), Anaxágoras y Damón (ambos en XV 235).

que los identifican. Isócrates dirige sus críticas contra sus antepasados no por ser sofistas, sino por la inutilidad de sus elucubraciones. La crítica se hace más dura contra los sofistas de su tiempo. Como podrá observarse, al comienzo de su *Encomio de Helena,* Isócrates no procede de manera indiscriminada, sino que dirige sus ataques a diferentes grupos de expertos.

T. 28.4. Isócrates, *Encomio de Helena* (X) 1-2:
Εἰσί τινες οἳ μέγα φρονοῦσιν, ἢν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι· καὶ καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστιν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἁπάντων ἐστίν, ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσιν δυναμένας.
Hay quienes son presuntuosos si, después de haber puesto una idea absurda y paradójica, pudieron hablar sobre ella de manera tolerable. Y han envejecido unos negando la posibilidad de decir lo falso, de contradecir y de oponer dos discursos sobre los mismos temas, otros exponiendo al detalle que la valentía, la *sophía* y la justicia son lo mismo, y que no poseemos por naturaleza ninguna de estas virtudes y uno sólo es el conocimiento de todas éstas; los demás perdiendo su tiempo en discusiones sin beneficio alguno, pero sí con el poder de causar molestias a los demás.[202]

Se ha pensado que en este pasaje el maestro ateniense se refiere a los sofistas, aunque no emplea expresamente ese término para referirse a ellos. Antes hemos identificado a los sofistas con los meteorólogos y con los Siete Sofistas; en este caso no se trata de ello, sino de pensadores que exponen de manera descabellada problemas relativos al lenguaje y a la epistemología o que discuten sobre temas inútiles y enojosos. No es claro que se trate de sofistas, aun cuando el pasaje está *en pendant* con Protágoras y los sofistas en el parágrafo siguiente. En caso

[202] La edición empleada se indica en T28.2.

de ser sofistas, el sentido de la palabra se amplía para abarcar otro tipo de pensadores: la escuela de Antístenes (quien niega la posibilidad de contradicción), la escuela de Platón (quien afirma la identidad de las virtudes y su enseñanza) y, en tercer lugar, los maestros de retórica (quienes se dedican a discusiones inútiles y dañinas para los demás).

Al parecer, Isócrates utiliza el termino σοφιστής de manera imprecisa, pues una veces se refiere a los *physiólogoi,* otras a los σοφοί como Solón y otras a sus adversarios, sin mediar diferencias. Lo único que parece claro es que Isócrates no se refiere a los tradicionalmente conocidos como *sofistas.* Es muy probable que en el pasaje anterior Isócrates no considere como sofistas a todos los que ahí menciona, porque en realidad emplea de modo restringido ese término. Eso es lo que pretendemos demostrar.

La idea de que Isócrates, al igual que Platón, se oponía y atacaba a los sofistas como impostores, proviene, en buena medida, del título del breve escrito denominado precisamente *Contra los sofistas* (XIII). Esta obra, elaborada hacia el 390, con motivo de la apertura de su escuela y antes de la apertura de la Academia (hacia el 387), se produce en un momento en que se registra un fenómeno literario sin precedentes. Alcidamante publica su panfleto cuando ya Polícrates había escrito el suyo, Aristófanes había ya representado sus *Asambleístas* (392) y Platón se encontraba en plena producción. En ese entonces los enfrentamientos entre escuelas son álgidos; los directores desarrollan una campaña de descalificación de los adversarios sin precedentes. En este ambiente, en *Contra los sofistas* Isócrates critica duramente a algunos maestros. Se ha supuesto que sus críticas se dirigen contra los sofistas. Es verdad que se trata de una crítica, pero: *a)* no se dirige contra los 'sofistas' y *b)* por 'sofistas' entiende algo muy diferente de lo que nosotros entendemos.

Se debe observar que Isócrates no puso ese título a su obra, a la que se refiere sin nombre en uno de sus textos de la siguiente manera: "había escrito y distribuido un discurso" (Isocr. *Antid.*

193: λόγον διέδωκα γράψας). El título le fue atribuido posteriormente, lo que ha provocado malos entendidos, pues ese *logos* no ataca a quienes hoy conocemos como sofistas, sino a los socráticos, a quienes llama erísticos (§§ 1-8), a los maestros de política (§§ 9-13) y a los escritores de artes del discurso (§§ 19-20). Ya el autor anónimo del Prefacio o Asunto a esta obra se había dado cuenta de que Isócrates no acusaba a los maestros, sino a quienes falsean la verdad.[203] El mismo anónimo observa que el documento se dirige a dos grupos de adversarios diferentes: unos son los erísticos y otros los políticos, y de estos últimos distingue dos subgrupos: los maestros de política, por un lado, y los autores de manuales de retórica, por el otro (*Hypothesis,* 9-12). De lo anterior podemos suponer que, cuando se puso título al documento, la palabra σοφιστής designaba a los maestros en general, mientras que el autor anónimo del Asunto considera como tales sólo a los maestros embusteros. Para entender qué significaba σοφιστής para Isócrates es necesario interpretar los pasajes donde aparece esa palabra, que se encuentra sólo en dos pasajes (§§ 14 y 19).

En ese documento, Isócrates ataca a tres grupos en especial. El primero es el de los erísticos (§§ 1-8), que la crítica ha identificado con la escuela de Antístenes (cf. Masaracchia 1995, p. 23), pero podría referirse a los socráticos, en general, cuyo método de discusión dialógica mediante ironías, contraejemplos y otros subterfugios era característico de todos ellos (cf. Schiappa 1999, pp. 175-179). La oposición se da en diferentes planos, en particular en el del conocimiento y del lenguaje: mientras los erísticos buscan la *episteme,* la escuela de Isócrates utiliza la *doxa,* que permite vivir en concordia y rinde mejores frutos que la *episteme,* y que el maestro considera simple palabrería inútil. Los erísticos prometen casi la in-

[203] *Hypoth. In Soph.* 24-26: Διὸ καὶ ὁ λόγος αὐτῷ τῶν σοφιστευόντων, ἀλλὰ κατὰ πάντων τῶν σοφιζομένων τὴν ἀλήθειαν. En época tardía, el verbo σοφιστέυω significa 'enseñar', mientras que σοφίζω significa sobre todo 'falsear'.

mortalidad. Isócrates no cree que se pueda alcanzar el saber objetivo, por lo menos en el ámbito de su acción educativa, que es la política.

El segundo grupo al que ataca Isócrates es el de los maestros de política (§§ 9-13), que no requieren de *tekhnē* (probablemente se esté refiriendo a Alcidamante), y el tercero, el de los escritores de artes del discurso (§§ 19-21), para referirse en este caso a los logógrafos y *rhétores* que intervenían en los litigios. Entre los parágrafos 14 y 18, luego de referirse al segundo grupo, ofrece una exposición de su doctrina educativa. La palabra σοφισταί aparece en el parágrafo introductorio doctrinal y en el subsecuente a esta parte (§§ 14 y 19). Ese término se refiere de manera clara sólo al segundo grupo.

T. 28.5. Isócrates, *Contra los sofistas* (XIII) 14:

> Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον κατηγορεῖν τῶν ἄλλων ἀλλὰ καὶ τὴν ἐμαυτοῦ δηλῶσαι διάνοιαν, ἡγοῦμαι πάντας ἄν μοι τοὺς εὖ φρονοῦντας συνειπεῖν ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφησάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δέ τινες οὐδενὶ πώποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγόνασιν.
>
> Si es necesario no sólo acusar a los demás, sino también dar a conocer mi propia idea [educativa], creo que todos los que razonan correctamente coincidirán conmigo en que muchos, a pesar de haberse dedicado a la *philosophía*, terminaron siendo inexpertos, mientras que otros, que jamás se habían unido a ningún *sophistēs*, se hicieron hábiles en la palabra y en la política.[204]

Luego de haber expuesto los principios de su enseñanza, Isócrates se refiere a los maestros de política de la siguiente manera:

T. 28.6. Isócrates, *Contra los sofistas* (XIII) 19:

> Οἱ μὲν οὖν ἄρτι τῶν σοφιστῶν ἀναφυόμενοι καὶ νεωστὶ προσπεπτωκότες ταῖς ἀλαζονείαις, εἰ καὶ νῦν πλεονάζουσιν, εὖ

[204] Para éste y el siguiente pasaje, sigo el texto de Isocratis *Orationes,* editio altera, curante Blass, vol. II, 1888, además de cotejar Isocrate, *Discours,* vol. I. Mathieu-Brémond 1972.

οἶδ’ ὅτι πάντες ἐπὶ ταύτην κατενεχθήσονται τὴν ὑπόθεσιν. Λοιποὶ δ’ ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες.
Pues bien, aquellos sofistas que han brotado hace poco y han caído recientemente en la petulancia, aunque actualmente se exceden, bien sé que todos serán conducidos a esta propuesta. Pero nos falta quienes nos precedieron y se atrevieron a escribir las llamadas artes.

En el primer pasaje, φιλοσοφέω no significa ‘filosofar’, ‘investigar la verdad’ o algo parecido, sino ‘estudiar’, ‘prepararse’ para adquirir la competencia política, o bien preparar a otros; por su parte, σοφιστής designa al maestro de política. Se podría decir: φιλοσοφεῖ ὁ σοφιστής, “el maestro da lecciones de política”.

Al parecer Isócrates aplica la palabra σοφιστής sólo a los maestros de política, no a los erísticos ni a los autores de tratados (suponemos que tratados retóricos). Si esto es así, emplea de una manera muy restringida esa palabra. ¿Quiénes son esos maestros de la palabra y de la política (λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι)? Es un grupo especial al que el propio Isócrates pertenece y al que busca atraer. Entre estos ‘maestros’ de política cuenta también al orador epidíctico, aquel que pronuncia (o escribe como en el caso de Isócrates) los discursos de alabanza de Grecia o de la ciudad, como en el *Panegírico* 3,[205] donde observa que ya antes otros muchos sofistas habían tocado los mismos temas que él en su discurso en alabanza de Atenas, de modo que él también asume ese papel; es uno de ellos o uno de sus sucesores. Establece una diferencia tajante en cuanto a la forma de enseñanza no en cuanto a su campo de competencia.

En el segundo pasaje, σοφιστής no tiene un sentido peyorativo como parecería a primera vista. Isócrates se refiere a maestros jóvenes que, aun cuando sean petulantes, considera que habrán de tomar las enseñanzas que ha esbozado en el pasaje anterior y llegar a ser buenos maestros. Isócrates utiliza

[205] Véase una referencia a estos oradores en Isocr. *Panegyr.* (IV) 82.

la palabra en sentido negativo cuando se refiere a estos 'maestros' de política no porque piense que σοφιστής es un término negativo, sino porque hay maestros que se designan como tales sin verdaderamente serlo y, por tanto, él lo emplea de manera irónica: "esos dizque sofistas", podría haber dicho. La denominación se emplea para referirse con desprecio a cualquiera pseudosofista. Teniendo este uso en mente habla mal de los sofistas, y emplea la palabra para referirse precisamente a aquellos que se autodenominaban o eran llamados sofistas, pero que en realidad no lo eran (*Antídosis* 215). En otros pasajes se ve a los sofistas de manera positiva, como en el siguiente.

T. 28.7. Isócrates, *Antídosis* (XV), 312-313:

> Ἀγανακτῶ γὰρ ὁρῶν τὴν συκοφαντίαν ἄμεινον τῆς φιλοσοφίας φερομένην […] [313] Οὔκουν ἐπί γε τῶν προγόνων οὕτως εἶχεν, ἀλλὰ τοὺς μὲν καλουμένους σοφιστὰς ἐθαύμαζον καὶ τοὺς συνόντας αὐτοῖς ἐζήλουν, τοὺς δὲ συκοφάντας πλείστων κακῶν αἰτίους ἐνόμιζον εἶναι.
>
> Me irrito al ver que la actividad de los sicofantas es acogida mejor que la filosofía [...] No era así en tiempos de nuestros ancestros, sino que admiraban a los llamados sofistas y envidiaban a quienes convivían con ellos, mientras que consideraban que los sicofantas eran causa de los mayores males.

En este pasaje, Isócrates se refiere a los sicofantas de su tiempo (uno de los cuales es su propio acusador), a quienes estimaban los atenienses de su época, pero que, en tiempos antiguos, se habían hecho responsables de muchos males; en cambio, los llamados sofistas era gente bien reputada. Cuando afirma que las acusaciones que se hacían contra los *sofistas* en realidad deberían lanzarse contra sus propios acusadores (*Antídosis* 237), se está refiriedo a los sofistas y a los pseudosofistas de su tiempo, no a los sofistas de antaño, a los que él también llama filósofos. Isócrates se opone a la carga despectiva que se ha dado a la palabra sofista. A menudo se nombra a sí mismo como sofista y a quienes son, como él, verdaderos sofistas (cf. *Antídosis* 157, 203, 220, etc.), diferentes de los impostores.

En cuanto a los grupos de adversarios u opositores, otro pasaje muestra a esos grupos de manera semejante.

T. 28.8. Isócrates, *A Nïcocles* (II) 51:

ἄλλως τ' ἐπειδὴ περὶ μὲν τῶν γυμνασίων τῶν τῆς ψυχῆς ἀμφισβητοῦσιν οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες, καί φασιν οἱ μὲν διὰ τῶν ἐριστικῶν λόγων, οἱ δὲ διὰ τῶν πολιτικῶν, οἱ δὲ δι' ἄλλων τινῶν φρονιμωτέρους ἔσεσθαι τοὺς αὑτοῖς πλησιάζοντας, ἐκεῖνο δὲ πάντες ὁμολογοῦσιν ὅτι δεῖ τὸν καλῶς πεπαιδευμένον ἐξ ἑκάστου τούτων φαίνεσθαι βουλεύεσθαι δυνάμενον.

Además, puesto que quienes se dedican a la *philosophía* discuten acerca de los ejercicios del alma, y unos afirman que mediante los discursos erísticos, otros que mediante los discursos políticos y otros que mediante algún otro tipo de discurso sus discípulos serán más inteligentes, y todos están de acuerdo en ello, en que quien ha sido bien educado debe evidenciarse como una persona capaz de deliberar con cada uno de estos discursos.[206]



Distingue tres tipos de discursos: los erísticos, los políticos y los demás. Entre los primeros incluye a filósofos como Platón; entre los segundos a los sofistas, cuyo objeto de enseñanza es el arte político, y en tercer lugar, puede referirse a los autores de tratados.

Para decirlo de otro modo, entre los adversarios de Isócrates se encuentran los llamados sofistas, maestros de política como él. Ellos son quienes lo calumnian (cf. XV 2 y 4; XII 5); otros son los rapsodas que lo acusan de oponerse a la cultura tradicional (XII 18). En su *Antídosis* responde punto por punto a los ataques que ha recibido de todos ellos y de los litigantes (no sólo de los sofistas). En suma, debe observarse que no se refiere a quienes Platón considera sofistas.

Hasta aquí podemos observar que Isócrates designa con el nombre de sofistas a dos grupos en particular: el de los fisiólogos y el de los políticos, además de los poetas. No se refiere a los médicos o a los músicos, ni a los erísticos o a los auto-

[206] Sigo la edición ya indicada: Isocratis *Orationes,* editio altera sterotypa, curante Blass, vol. I, 1907.

res de tratados, cuyas enseñanzas son útiles sólo como paso previo a la educación superior. ¿Hay alguna semejanza entre ambos grupos? Hemos resaltado que los primeros se caracterizaban por el cuidado del *logos,* o palabra-razonamiento. Es probable que, por lo menos, algunos de los sofistas antiguos se asemejaran a los sofistas contemporáneos por haber sido también maestros de política. Tal es el caso de Anaxágoras y Damón, maestros de Pericles. También Empédocles fue un político democrático de primera línea, y antes lo había sido Solón. Gorgias también era maestro de política, pero se dedicaba a cuestiones inútiles como el problema del ser, y esto es lo que Isócrates le reprocha.

Podrá llegarse a las siguientes conclusiones probables: *a)* Isócrates no considera sofistas a los sofistas platónicos y tampoco utiliza la palabra *sofística; b)* los sofistas contemporáneos son los maestros de política y lo que hoy llamaríamos oradores epidícticos; *c)* Isócrates se considera un sofista, pero a diferencia de los demás sofistas petulantes, él es un sofista serio, y *d)* denomina como sofistas antiguos a algunos que hoy consideramos pensadores presocráticos.

Para designar a los maestros de política Isócrates utiliza la palabra σοφιστής. Sin embargo, también emplea una denominación extraña para nosotros: φιλόσοφος, cuyo sentido es paralelo al de σοφιστής, pues con ambas palabras se refiere a la misma persona: al maestro de política, aunque no siempre significan exactamente lo mismo: el término φιλόσοφος tiene un sentido general, y σοφιστής, particular. Con la primera designa a los diferentes grupos en su conjunto y para especificar recurre a modificadores. Cuando quiere referirse a su enseñanza política, al parecer Isócrates emplea a veces la expresión φιλοσοφία τῶν λόγων, o bien σοφιστής. El térmimo φιλόσοφος presenta en ocasiones una connotación particular, pues se refiere al proceso de preparación, de manera que, mientras el σοφιστής es hábil o experto en política, el φιλόσοφος deviene sofista, mediante la preparación o el estudio, y así se convierte en maestro de esa σοφία.

Isócrates se considera el filósofo por excelencia. Pero, para ello, ha tenido que alterar el sentido común que tenía esa palabra, que se empleaba muy poco en el siglo anterior, pero que se estaba ya convirtiendo en un término de moda en los círculos intelectuales de la Atenas del siglo IV. De esto trataremos en seguida.

El sentido de φιλοσοφία en Isócrates

El caso de Isócrates es paradigmático, en particular porque es el autor antiguo que emplea más veces proporcionalmente la palabra φιλόσοφος y sus compuestos, más que el propio Platón. En efecto, las palabras de ese grupo aparecen 90 veces en Isócrates, frente a las 289 de Platón, pero la obra de este último es cuatro veces más extensa que la del sofista. Pero, lo más interesante de todo es que Isócrates es más insistente que cualquier otro autor antiguo en denominarse a sí mismo φιλόσοφος y en rechazar otros nombres como el de maestro de retórica o incluso el de sofista, como también se le podría haber llamado.

Isócrates rechaza la denominación de político o de *rhétor* (V 81, *Ep.* VIII 7), porque no se considera capaz de participar exitosamente ni en la tribuna ni en el foro; en cambio, es un verdadero *sofista* y, en alguna medida, acepta esa denominación, pero prefiere la de φιλόσοφος, debido a que, desde finales del siglo V, aquella había sido empleada con connotaciones negativas dentro del grupo socrático.

Si se toma en consideración lo anterior, debería llegarse a la conclusión de que Isócrates es el filósofo por excelencia. A pesar de ello, resulta asombroso que sus concepciones sobre la filosofía no hayan sido tomadas en cuenta sino sólo recientemente, pero aún de forma confusa. Él se designaba a sí mismo como *filósofo,* ante lo cual los filósofos modernos fruncen el seño, hacen muecas o tal vez piensen que ese tipo no sabía griego.[207] Naturalmente existen las excepciones. En

[207] R. C. Jebb, el gran estudioso de los oradores, observa (1876, p. 38):

particular se debe mencionar a Edward Schiappa, cuyo estudio al respecto resulta verdaderamente sugerente, aunque no compartimos las razones que presenta para denominar a Isócrates filósofo, que hoy es una palabra fuertemente connotada en sentido positivo (cf. *infra,* pp. 150-151). Otros autores habían llamado la atención al respecto, Jaeger (1974, p. 834), por ejemplo, observa que:

> Isócrates daba a la meta perseguida por él el nombre de filosofía, invirtiendo por tanto, el significado que tienen las palabras en Platón. Hoy, después de haberse impuesto desde hace varios siglos el sentido platónico de la palabra filosofía, aquella inversión parece una pura arbitrariedad, pero no lo era [...] Era Isócrates y no Platón quien se plegaba al lenguaje usual al incluir a Sócrates y a sus discípulos, lo mismo que a Protágoras o a Hipias, en la categoría de los sofistas, empleando en cambio la palabra filosofía para designar todas las modalidades de la formación general del espíritu.

Será necesario matizar las afirmación de Jaeger de que Isócrates empleó la palabra φιλοσοφία como "común denominador de todas las ramas de la cultura y educación superiores, caracterizadas en dicha obra" *(idem),* y el sentido de "tendencia a la alta cultura del espíritu" de φιλοσοφία.[208] A nuestro juicio, no se trata de ninguna "alta cultura del espíritu", sino de una formación en el actuar y en el hablar necesaria para el éxito político de los jóvenes ciudadanos.

"Este uso del término 'filosofía', aunque justificado por el uso ordinario de su tiempo, ha tenido como resultado en tiempos modernos, una seria desgracia para Isócrates"; luego se expresa de la sigiente manera (1876, p. 43): "Olvidemos que *por una perversidad,* que en el peor de los casos no es más que verbal, optó por llamar a este arte, en expresión sancionada en sus días, 'filosofía'; olvidemos lo que *es a veces ridículo en su egoísmo,* en la literaria autocomplacencia, el creerse él mismo un estadista" (subrayados míos).

[208] También Jebb afirma que Isócrates entendía por filosofía "Teoría de la Cultura" (1876, p. 38).



Por fortuna, se han conservado los textos donde aquel maestro expone los fundamentos básicos de la disciplina, en particular su discurso *Antídosis* o *Intercambio de fortunas*, que es una apología ficticia elaborada por el propio autor para responder ante el tribunal a las acusaciones que sus enemigos habían presentado en contra de él por haber rechazado hacerse cargo del pago de los costos de un navío como contribución a la que estaba obligado. La obra se publicó hacia el 453, casi cuarenta años después del *Contra los sofistas*, donde sigue manteniendo en su esencia el mismo proyecto educativo.

En cuanto al uso terminológico, habrá que observar el alto número de veces que aparecen en el *Antídosis* las palabras objeto de indagación: 58 veces, en total.[209] Al parecer el uso es bastante sencillo: se refieren en general a la destreza, sobre todo, la política.[210] De tal modo, σοφιστής significará lo mismo que φιλόσοφος, sólo que aquél se refiere en particular al pasado y éste a la época actual o al pasado reciente. Ahora veamos los casos particulares en relación con el sofista y el filósofo.

En *Antídosis* (XV) 270, Isócrates reivindica para sí mismo el título de φιλόσοφος. Para llegar a esa afirmación, el maestro llama la atención sobre el empleo equivocado de ese término: "afirmo que lo que algunos llaman *philosophía* no lo es",[211] y subraya también qué es lo que otros llaman φιλοσοφία:

[209] Los números son: σοφός / σοφία son relativamente poco usadas (6 veces); en cambio, σοφιστής aparece 16 veces, φιλόσοφος (1), φιλοσοφία (29), φιλοσοφέω (5) y φιλοσόφως (1).

[210] Así, se esperaría lo siguiente: σοφός es el adjetivo con el sentido de 'hábil'; σοφιστής, el sustantivo agente, para referirse, en sentido estricto, al experto y maestro de destreza política, además de otros usos; σοφία, es la habilidad; φιλοσοφία, el sustantivo abstracto que indicaría la enseñanza de esa destreza política o de la retórica, y φιλοσοφέω el verbo: ser maestro de *filosofía* (destreza política). Es claro que hay matices en cada caso.

[211] Isocr. *Antid.* (XV) 271: τὴν καλουμένην ὑπό τινων φιλοσοφίαν οὐκ εἶναί φημι.

T. 28.9. Isócrates, *Antídosis* (XV) 266:

Φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μέντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἧς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν.

Pues bien, pienso que no se debe llamar *philosophía* a aquella [capacidad] que no nos dé ayuda en absoluto para hablar o actuar; más bien a ocupación semejante la llamo gimnasia del alma y preparación para la *philosophía,* un ejercicio más varonil que aquel que los niños realizan en las escuelas, pero semejante en lo demás.[212]

Isócrates rechaza el sentido que, desde principios del siglo IV, se había dado a la palabra φιλοσοφία en las escuelas socráticas y que la cultura occidental ha heredado. En esas escuelas se impartían conocimientos previos como erística (o dialéctica), astronomía, geometría (Isocr. *Antid.* 261), que no son necesarias para que el ciudadano desarrolle su actividad política, aunque pueden ser de auxilio propedéutico, como lo eran también la gramática y la música, que se aprendían en la escuela elemental. Todas esas materias (elementales y medias) preparan a los estudiantes al aprendizaje que se obtenía en la escuela de Isócrates (cf. Too 1995, pp. 180 y ss.). Isócrates no 'invirtió' el sentido del término en cuestión (como afirma Jaeger), sino que mostró el mal uso de que era objeto, desde su punto de vista. Isócrates testimonia un cambio de sentido de la palabra φιλοσοφία que será trascendental para la historia del pensamiento occidental. Aunque el maestro de política no abusó de ese término, sí dio mayor énfasis al aspecto político y restringió su empleo.

Pero los cambios registrados tanto en Isócrates como en Platón se deben también a un quiebre semántico de la palabra φιλόσοφος que se verifica a finales del siglo V y comienzos del IV. Por ello Isócrates afirma que lo que algunos llaman φιλοσοφία no lo es, y Elio Arístides, en el siglo II d. C., también

[212] Utilizamos la edición ya indicada antes de Blass, vol. II, 1888.

afirma que en su época no se sabía ni la *arkhē* ni el empleo, ni siquiera el significado de la palabra *philosophía* (cf. T35.1). También Arístides emplea un significado vigente a partir del siglo IV, pero no con la connotación que había tenido en el siglo anterior, es decir, como insulto. De tal manera, tampoco él conoce los diferentes matices de la palabra en el siglo V a. C. Estamos acostumbrados a pensar en el sentido platónico de esa palabra, y consideramos que ése es su verdadero significado: una búsqueda desinteresada de la verdad y nada más que la verdad. Pero la historia de los compuestos de la palabra φιλοσοφία indica que Platón imprime un cambio drástico a la palabra, no sólo al reducir el sentido del segundo miembro del compuesto a la acepción intelectivo-especulativa, sino al modificar la sintaxis de los elementos compositivos.

¿Cuál es entonces el verdadero sentido de la palabra φιλοσοφία? Digamos en principio que no tiene un solo sentido verdadero, sino varios, de acuerdo con los núcleos semánticos de σοφός. La φιλοσοφία es una capacidad (δύναμις) natural, técnica y práctica; también es una ocupación (διατριβή).[213] Mientras que en el periodo anterior se empleaba con frecuencia como un insulto contra aquellos que se llenaban de conocimientos, pero eran incapaces de entender la razón profunda de las cosas, en Isócrates es una ὠφέλεια, algo que ayuda, un conocimiento útil para la σοφία, palabra que aquí se emplea en su sentido originario de 'destreza', 'maestría', *phrónēsis*...[214] ¿Destreza o maestría en qué? Destreza, en particular, en el hablar y en el actuar (τὸ λέγειν, τὸ πράττειν) y, en general, en la actividad política. A su vez, el φιλόσοφος será la persona que ayuda o auxilia (esto es, enseña) a adquirir la destreza práctica y oratoria. Fénix sería el prototipo de φιλόσοφος, en

[213] Cf. Isocr. XV. 50.

[214] Σοφία tiene en la palabra compuesta —como ya hemos dicho— el sentido tradicional de 'habilidad' o 'capacidad', en este caso, política, pero puede tener otras connotaciones, como el de prudente y el de experto en alguna actividad u oficio.

cuanto su función era precisamente la de enseñar a Aquiles a ser capaz de hablar y de actuar.[215] En suma, la φιλοσοφία es la actividad, la profesión o el arte del φιλόσοφος o σοφιστής. De manera especial, para Isócrates, φιλοσοφία es aquella maestría que se desarrolla en la vida política, la del *rhétor* en su sentido fuerte de 'hombre político'; por esto, no tiene la acepción de 'maestro de retórica', sino de 'maestro de política'. En cambio, la doctrina platónica, a la que parece aludir Isócrates, no debe denominarse con ese nombre, ya que, en realidad, Platón no enseña φιλοσοφία, sino una preparación o propedéutica a los estudios superiores, a la verdadera φιλοσοφία, estudios que requieren del refinamiento y la precisión de los estudios apodícticos. Siguiendo a su maestro Gorgias, Isócrates podría haber dicho que los conocimientos socrático-platónicos son siervos del conocimiento supremo que es la política.

En relación con el σοφός y el φιλόσοφος, el único pasaje en el *Antídosis* en que Isócrates emplea la palabra φιλόσοφος, resulta de gran utilidad:

T. 28.10. Isócrates, *Antídosis* (XV) 271:

> Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστὶν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.
> Puesto que no está en la naturaleza de los hombres adquirir el conocimiento con cuya posesión pudiéramos saber lo que se puede hacer o decir, de lo restante yo considero *sophoi* a quienes son capaces de alcanzar en sus opiniones la [solución] mejor la mayoría de las veces; *philósophoi,* en cambio, a quienes se dedican a aquello a partir de lo cual adquieren rápidamente ese saber práctico.

[215] Hom. *Il.* IX 443: τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων, "por esto me envió, enseñar todo esto: ser orador de discursos y hacedor de empresas". También Odiseo poseía esas cualidades (cf. *Od.* II 272).



Habrá que notar la diferencia entre ambos términos: σοφοί son los hombres que tienen la capacidad para decidir lo mejor; en cambio, φιλόσοφοι no se refiere a quienes especulan teóricamente, sino a las personas que se dedican al trabajo de aquello que los conducirá al conocimiento; se trata de una capacidad adquirida mediante el estudio. La φιλοσοφία es una ocupación intelectiva que tiene como propósito adquirir un conocimiento práctico, el cual, a su vez, "permite tomar las decisiones adecuadas en los asuntos privados y públicos" (Jaroszynski, 2005). Los σοφοί son quienes poseen las mejores opiniones sobre lo que hay que decir y hacer, y φιλόσοφοι quienes buscan los medios que les permitan poseer esa capacidad de decidir lo que se debe decir y hacer. Aquéllos ya la poseen; éstos están en proceso de poseerla. Esta capacidad es precisamente la φρόνησις, la sabiduría política práctica que permite ofrecer los mejores consejos sobre los argumentos y las decisiones. La φιλοσοφία es la formación o educación en esa φρόνησις, como en seguida veremos.

T. 28.11. Isócrates, *A Demónico* (I) 40:

> Πάντων μὲν ἐπιμελοῦ τῶν περὶ τὸν βίον, μάλιστα δὲ τὴν σαυτοῦ φρόνησιν ἄσκει· μέγιστον γὰρ ἐν ἐλαχίστῳ νοῦς ἀγαθὸς ἐν ἀνθρώπου σώματι. Πειρῶ τῷ μὲν σώματι εἶναι φιλόπονος, τῇ δὲ ψυχῇ φιλόσοφος, ἵνα τῷ μὲν ἐπιτελεῖν δύνῃ τὰ δόξαντα, τῇ δὲ προορᾶν ἐπίστῃ τὰ συμφέροντα.
>
> Cuida de todo aquello que tiene que ver con tu vida, y sobre todo entrena tu *phrónēsis,* pues una buena inteligencia en el cuerpo del hombre significa lo máximo en lo mínimo. Intenta ser esforzado en el cuerpo y *prudente* en el alma, para que gracias a aquél puedas cumplir tus propósitos y gracias a ésta sepas prever lo que es ventajoso.[216]

La gimnasia otorga la capacidad física; la dedicación discursiva o filosofía produce la prudencia. Así, la finalidad propia de la filosofía es hacer un alma φιλόσοφος, experta y útil

[216] Isocratis *Orationes,* editio altera sterotypa, curante Blass, vol. I, 1907.

para la ciudad, mas no debe entenderse como una disciplina que enseña a parlotear y vanagloriarse, sino que ofrece esa preparación espiritual que hace a quienes la poseen mediante la enseñanza ciudadanos prácticos que puedan encontrar la mejor solución para los problemas importantes.

Isócrates no ofrece propiamente su definición de filosofía, pero a partir de los pasajes anteriores y otros más, se observa que no se trata de la connotación a la que estamos acostumbrados; φιλοσοφία no significa ‘amor desinteresado por la verdad’ ni consiste en un método del conocimiento verdadero, sino que se refiere más bien a una capacidad práctica de razonar, decidir, aconsejar y actuar en los asuntos políticos y familiares, una capacidad que puede adquirirse mediante el esfuerzo y que, además, puede enseñarse. También la palabra φιλόσοφος tiene un sentido diferente del que estamos habituados: no designa al pensador que busca la verdad o al maestro que promete a sus discípulos la felicidad y casi la inmortalidad (XIII 4), sino al ciudadano que posee una sabiduría práctica que le permite entender aquello que es de utilidad o provecho para la ciudad y que, en consecuencia, puede ofrecer los mejores consejos sobre lo que se debe decir y hacer. El nombre, entonces, se reserva, en sentido estricto, a los maestros de política y la φιλοσοφία es la política misma:

> aquella que encontró y proveyó en común de todas las soluciones, la que nos educó en cómo llevar a cabo nuestros actos, la que nos hizo tolerantes los unos con los otros, la que distinguió claramente las desgracias que se deben a la ignorancia de aquellas que provienen de la necesidad y la que nos enseñó la forma de evitar las primeras y soportar con nobleza las segundas.[217]

[217] Isocr. *Panegyr.* (IV) 47: Φιλοσοφίαν τοίνυν, ἣ πάντα ταῦτα συνεξεῦρε καὶ συγκατεσκεύασεν καὶ πρός τε τὰς πράξεις ἡμᾶς ἐπαίδευσεν καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπράϋνε καὶ τῶν συμφορῶν τάς τε δι’ ἀμαθίαν καὶ τὰς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένας διεῖλεν καὶ τὰς μὲν φυλάξασθαι, τὰς δὲ καλῶς ἐνεγκεῖν ἐδίδαξεν, ἡ πόλις ἡμῶν κατέδειξεν [...] La traducción no es literal. El pasaje se encuentra en un contexto que trata sobre las grandes festividades públicas (las Panateneas y las Grandes Dionisias), de manera que πάντα ταῦτα debería referirse

Ahora bien, algunos hombres poseen esta facultad por su naturaleza más desarrollada, ese sentido común político o filosofía práctica; sin embargo, se requiere también de esfuerzo y entrenamiento, como sucede en el deporte.

En el primer parágrafo del *Contra los sofistas,* al referirse a todos aquellos que se ocupan de educar (πάντες οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες), dice Isócrates:

T. 28.12. Isócrates, *Contra los sofistas* (XIII) 1:

> νῦν δ' οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι πεποιήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλεύεσθαι τοὺς ῥᾳθυμεῖν αἱρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων.
>
> Quienes ahora se atreven a jactarse demasiado irreflexivamente han actuado de una manera que parece que deliberan mejor quienes deciden ser apáticos que quienes se dedican a la adquisición de la *competencia práctica.*[218]

He traducido φιλοσοφία como "competencia práctica" (pues es una *dynamis,* cf. *Antid.* 50), una virtud política que contrapone a quienes la poseen con quienes se desinteresan de la política, a quienes han preferido actuar con indolencia o ῥᾳθυμία, esto es, los *aprágmones,* o apolíticos. De tal manera, Isócrates es un verdadero filósofo político (y la *polis* es su horizonte vital), mientras que los socráticos son erísticos, cuyo objeto de enseñanza son las ciencias naturales, las matemáticas, el cálculo; hacen promesas que nunca podrán cumplir y buscan un conocimiento que no aporta utilidad alguna a la ciudad.



En otro pasaje (§ 18) señala que si sus principios educativos son asumidos, quienes se dedican a la φιλοσοφία, es decir, quienes se dedican a la formación práctica de los ciudadanos, llegarán a la perfección. Sin embargo, contra lo que se asu-

a esas festividades ("encontró y proveyó de todas estas festividades"), pero lo siguiente parece más bien referirse a las virtudes políticas como la πρᾳότης, una virtud que Isócrates tiene en gran consideración (cf. *Philip.* V, 116).

[218] Aquí y en el siguiente pasaje sigo el texto de Blass: Isocratis *Orationes,* editio altera, vol. II, 1888.

me de manera acrítica, esa filosofía no tiene por objeto hacer elocuentes a los jóvenes, sino formarlos como ciudadanos equitativos y justos (ἐπιεικεῖς), dotarlos de *epiéikeia* (ἐπιείκεια), interconectada con la *phrónēsis.*

T. 28.13. Isócrates, *Contra los sofistas* (XIII) 21:

> Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.
>
> Sin embargo, a quienes desean seguir los preceptos de esta *philosophía* mucho más les podrán ser de utilidad para la honestidad que para la elocuencia.

Isócrates es un φιλόσοφος, un maestro exitoso que busca educar. De su escuela salieron educados y bien preparados grandes políticos e historiadores. No es un maestro de retórica, aunque la enseñanza del discurso es un elemento importante de esa formación. Frente a ello, busca educar a personas para que sean honestas *(epieikéis)* y adquieran un juicio práctico *(phronēsis),* que se comporten como hombres justos y capaces de tomar las mejores decisiones entre los demás en beneficio de todos. Se trata, por tanto, de una enseñanza marcadamente ética y política, de una formación ciudadana.



4. *Conclusiones*

Schiappa (1999, pp. 163-164) observa que, a lo largo de su carrera como maestro, “Isócrates describe consistentemente su enseñanza como filosofía y explícitamente niega que él sea un *rhétor*”; también observa, con mucho tino, que los estudiosos hacen caso omiso de estas declaraciones de Isócrates e interpretan la palabra φιλοσοφία como ‘retórica’,[219] en la idea de que ni Isócrates puede ser llamado φιλόσοφος ni su activi-

[219] Schiappa remite al discurso *A Filipo* [V], 81, y a la carta VIII, 7.

dad puede denominarse φιλοσοφία. Otros, en cambio, lo ven como un filósofo mediocre e indeciso, quien se puede colocar a medio camino entre la filosofía y la retórica, sin estar decididamente ni en una ni en otra. También hay quienes piensan que Isócrates prefirió abusivamente utilizar el prestigioso título de filósofo en vez del denigrante maestro de retórica, que de hecho le convenía.[220]

Schiappa considera lo anterior de modo incorrecto e intenta explicar de otra manera la φιλοσοφία de Isócrates: durante el siglo V, los sofistas se habían interesado por el *logos* de manera holística, sin distinguir entre las diferentes artes verbales y sin definir la retórica y la filosofía como campos diferentes en tensión. En el siglo IV se verificó esa diferenciación, pero en la escuela de Platón y de Aristóteles, mas no en la de Isócrates y otros (1991, p. 165). Schiappa enseña que los filósofos en la actualidad han intentado redefinir y redimensionar el sentido estrecho del concepto de filosofía, entendida tradicionalmente como 'aspiración al saber' o 'al conocimiento', dando así cabida a otras concepciones de filosofía diferentes de la platónico-aristotélica, entre otras la de Isócrates. De esta manera, ha sido posible —finalmente— inscribirlo en el canon de los filósofos. Luego describe lo que significa φιλοσοφία para Isócrates: una formación de la *psychē* con el fin de educar líderes de alto valor moral que puedan aconsejar sobre asuntos de importancia cívica. En seguida reclama el título de 'filósofo' para Isócrates. Para ello es necesario no entender la palabra *philosophía* dentro de los estrechos límites del sentido platónico, sino en el amplio campo en el que actúa el propio maestro ateniense. De este modo se le debe reconocer como filósofo con pleno título y su filosofía como una orientación filosófica en la antigüedad.

[220] Schiappa 1999, pp. 164-165 menciona a los traductores y estudiosos que han optado por esa solución. Los autores citados son: Norlin 1928, I, p. 124; Van Hook 1945, III, p. 438; J. Poulakos 1995, p. 116; Too 1995, p. 190; Kennedy 1991, p. 11, y Cahn 1989, p. 134. Cf. también J. Poulakos 1995, p. 115: "Isócrates no es ni un sofista puro ni un filósofo puro".



A nuestro juicio, no es necesario emplear la palabra *philosophía* como la profesión de Isócrates, por tres razones:

a) En primer lugar, la connotación que tiene en Isócrates ese término resulta por completo extraña al sentido moderno de la palabra, el cual parte de la noción alterada de Platón y Aristóteles. Irremediablemente se caería en una idea equivocada de la enseñanza del maestro, a quien se haría un flaco favor.

b) Isócrates emplea otra expresión como sinónimo de φιλοσοφία: παιδεία τῶν λόγων, que explica de manera mucho más clara y adecuada para nuestra época su actividad de educador. De ser esto así, sería más adecuado emplear esa noción y llamarlo 'maestro de la palabra', entendiendo "palabra" como *logos,* es decir, como una facultad que tiene el ser humano para modificar o preservar el estado de cosas mediante el razonamiento sobre los problemas y sus soluciones, que deben transmitirse de manera eficaz. Adicionalmente, se debe observar que Isócrates tenía una noción positiva de la palabra *sophistēs.* El sofista es el maestro experto en política. La *philosophía,* por una parte, constituye una búsqueda, un esfuerzo por adquirir la *sophía,* que es la principal virtud política. Por otra parte, designa una actitud más amplia que la que cubre el término *sophistēs,* debido a lo cual se recurre a la expresión φιλοσοφία τῶν λόγων, es decir, no cualquier esfuerzo práctico, sino aquel orientado a la adquisición del dominio del *logos,* de la palabra-pensamiento. De este modo, Isócrates podría llamarse *sophistēs,* el experto en el ámbito de la maestría discursiva.

c) Por último, se debe distinguir claramente entre enseñanza isocratea y filosofía, sea platónica o de cualquier tipo, con el fin de valorarla frente al concepto estricto de filosofía: Isócrates estaba muy lejos de querer ser un amante de la verdad o de pretender especular sobre cuestiones teóricas; tampoco orientaba su enseñanza a una finalidad del ser humano, ya fuera la felicidad o el placer, alejado de los problemas inmediatos y cotidianos. Era un hombre práctico, descendiente de

una tradición de educadores políticos que dejó a la posteridad un gran legado, que no debe confundirse ni por asomo con la tradición filosófica especulativa e inútil. Isócrates conocía la filosofía platónica y consideraba que su estudio resultaba perjudicial para los adultos, pero podía ser útil como propedéutica formativa, y sería de ayuda para los jóvenes. Procedemos de manera extraña, llevados por nuestro anhelo de ver integrados a los sofistas en el orden de la filosofía: Isócrates no es un filósofo, no le interesaba un proyecto especulativo; reducía al mínimo las cuestiones teóricas dentro de sus doctrinas pedagógicas y no le importaba dedicarse a desentrañar los últimos principios y causas.

Por ello, es preferible dejar a la filosofía en el alto trono en el que se encuentra, entendida como la búsqueda de las causas y los principios últimos para llegar al conocimiento en sí y para sí, al saber verdadero, acompañada por la lógica como su instrumento operativo; y dejemos a la retórica y a los maestros de política actuar en un marco diferente del de las verdades apodícticas, en un mundo donde no hay soluciones únicas, donde las cosas “también pueden ser de otra manera”, como acostumbraba decir Aristóteles. Los maestros como Isócrates se dedican al mundo de la δόξα; los pensadores socráticos se preocupan por entender el mundo de σοφία, en sentido de *noūs*-intelecto. Son dos campos, el de la acción y el del conocimiento, que son como día y noche, no confrontados, en efecto, pero tampoco confundidos.

Isócrates es el más digno representante del mundo de la *doxa* al afirmar que no se puede conocer la verdad, que el cálculo, la astronomía y otros conocimientos son útiles como preparación para la formación política, para llegar a ser ciudadanos éticamente exitosos. Llamarlo *filósofo* desvirtuaría su posición ante el conocimiento y su propuesta educativa, que es fundamentalmente humanística, formativa y práctica. En cambio, podría dársele el título de maestro de política y de oratoria, o pedagogo del discurso. También podría denominársele *sophistēs*. Si bien este término es por completo inade-



cuado para los maestros del siglo V, no lo es para aquellos de los siglos IV y subsiguientes, pues esa palabra se entendía en el sentido de político y maestro de elocuencia, connotación que predominará en época imperial. El sofista es el *rhétor,* palabra que en época clásica significaba 'político' y 'maestro de política'. Isócrates empleaba *philosophía* en ese sentido, pero la connotación que ahora tiene la palabra se debe sobre todo a Platón y Aristóteles. Éstos deben estar en el pedestal que merecen; aquél en el espacio que le corresponde: el de maestro de política práctica.



CAPÍTULO III

SÓCRATES Y SU ESCUELA (T29-T30)

> ¿Puede resultar trágico un asno? ¿Perecer bajo una carga que no se puede llevar ni quitarse de encima?... Tal es el caso del filósofo.
>
> F. NIETZSCHE, *El ocaso de los ídolos*

1. *Sócrates* φιλόσοφος

Isócrates no puede pensarse sin Gorgias, así como tampoco Platón puede pensarse sin Sócrates: los discípulos se deben a sus maestros. Se ha querido demostrar que no existen testimonios del siglo V donde algún pensador se identifique a sí mismo o autonombre como *philósophos;* en cambio, algunos testimonios muestran que "el término filosofía entró progresivamente en circulación entre los intelectuaes atenienses durante los últimos treinta (veinte o diez) años del siglo V, que conoció una difusión creciente hacia el fin de este periodo", y que fue Sócrates "quien probablemente descubrió la fascinación de esta apelación sólo durante los últimos años de su existencia".[221] De tal manera, puesto que Sócrates y sus

[221] Cf. Rossetti 2011. Este autor considera impropio denominar 'filósofos' a los pensadores presocráticos: "sabemos muy bien que ellos no se consideraron filósofos y no fueron tenidos como tales por sus contemporáneos" (2011, p. 265). Para demostrar lo anterior analiza varios pasajes: Heráclito, fr. 35 DK = T10.2, subrayando que este pensador se refiere a Pitágoras, no a sí mismo; de Hipócrates *VM* 20 = 31 A71 DK = T21, que muestra a un profesional (Hipócrates) que no se considera filósofo, y de Gorgias, *Helena*

discípulos emplearon la palabra φιλοσοφία dentro de su grupo para identificarse a sí mismos con ese nombre, justamente se puede llegar a la conclusión de que este maestro es el primer filósofo y los socráticos los primeros filósofos.

Ello es probablemente así (aunque no se toma en cuenta el fragmento 29 DK de Gorgias, tal vez espurio). Sin embargo, en Sócrates y los socráticos ese término significa algo muy diferente de lo que significaba para el maestro de Leontini. Sin duda, sigue siendo un conocimiento superior, incluso se puede decir que la palabra designa el arte de la política, como en el caso de Gorgias. Pero, para el filósofo, φιλοσοφία no designa la enseñanza de la política como una formación práctica y eficaz del ciudadano honesto, sino, sobre todo, una práctica que busca los fundamentos o la esencia de ese conocimiento superior mediante un constante, fastidioso e irritante interrogatorio cuyo fin es alcanzar las verdades políticas fundamentales. A Gorgias le importan más los fines; a Sócrates, el método.

Sócrates y sus discípulos empiezan a emplear la palabra φιλόσοφος para designarse a sí mismos como personas dedicadas a la adquisición del saber. La palabra φιλοσοφία pasa a designar específicamente el método de indagación de la verdad en las primeras décadas del siglo IV. Platón, que se llama a sí mismo φιλόσοφος, precisa aún más el sentido de esa palabra y considera la φιλοσοφία como un método para adquirir el verdadero conocimiento mediante la dialéctica. A la postre este sentido derivado de 'persona amante del conocimiento en sí' desplaza la connotación tradicional más apegada a la historia de la palabra, quedando al final en el olvido.

---

13 = 82 B11 DK = T18.1, indicando que ninguna fuente confirma que él se llamara a sí mismo 'sofista' y que la categoría de filósofo aún no estaba disponible cuando Gorgias escribía. En seguida discute sobre tres pasajes de Platón (*Euthd.* 305c; *Chrm.* 153d y *Ap.* 23d) y dos de los *Memorabilia* de Jenofonte (*Mem.* I 6.2 y I 2.31). Las alusiones a la filosofía en esos pasajes deben ubicarse hacia finales del siglo V (Platón a veces retrotrae los acontecimientos).

En Platón, el sentido de la palabra σοφιστής (sustantivo correspondiente al adjetivo σοφός) sufre una especie de *disociación y resignificación,* al diferenciar este filósofo a los verdaderos expertos de ciertos maestros que no son en realidad *sofistas,* sino pseudo-sofistas, pseudo-maestros y unos simples charlatanes. Aparentan ser filósofos, médicos o maestros y venden un saber aparente. Por tanto, hay dos tipos de σοφισταί: el bueno y el malo (proceso de disociación), y se caracteriza al sofista malo con determinados atributos (resignificación).

Al mismo tiempo, Platón lleva a cabo una tercera operación: la *etopeya* (ἠθοποιΐα), que consiste en atribuir a personas reales o ficticias acciones y palabras adecuadas a ellos.[222] La etopeya es un poderoso mecanismo de convencimiento, y Platón lo utilizó con una eficacia portentosa, porque sus personajes creados adquirieron vida real en la cultura occidental. Para ejemplificar al sofista malo, Platón agrupa a algunos personajes bajo ese título, en sentido despectivo, con la finalidad de denigrarlos, como insulto; emplea la palabra σοφιστής en sentido irónico, en tono de burla, contra quienes supuestamente se presentan como grandes maestros, sin serlo. Luego les atribuye una serie de actitudes y palabras que ofrecen de ellos imágenes típicas muy claras. Frente a ello, presenta a Sócrates como símbolo del buen sofista, como verdadero gran maestro, pero emplea sobre todo las palabras σοφός o φιλόσοφος, en vez de σοφιστής en sentido positivo. Inventa a los sofistas y también inventa al filósofo.

Platón recurre a estas estrategias discursivas, ya empleadas en la comedia, en su lucha contra las demás escuelas pedagógicas durante la primera mitad del siglo IV a. C. Tanto fue su éxito que, a la postre, la cultura occidental se vio arrastrada a creer en la existencia de un grupo de maestros llamados "sofistas". Inclusive, quienes han tratado de corregir ese entuerto dependen todavía de los juicios de Platón.

[222] Sobre la teoría de la etopeya, véase Patillon 1998, pp. 301-304.



A pesar de ello, el sentido positivo de σοφιστής predomina durante los siglos V y IV e incluso después, aunque combinado, ya desde finales del siglo V, con la connotación peyorativa que —subrayamos— no fue frecuente en la antigüedad. Algunos ejemplos de lo anterior, entre muchos, son los siguientes: en el siglo IV, el historiador Éforo identifica al filósofo Anaxágoras, el maestro de Pericles, como sofista, y todavía en el siglo I a. C., Diódoro de Sicilia le aplica el mismo título, tal como lo hacen otros autores posteriores.[223] El caso de Anaxágoras no es raro, sino que refleja el uso común en la época clásica. No es extraño entonces que Suidas afirme que en la antigüedad se llamaba sofista al σοφός, sin hacer referencia a los sofistas platónicos (cf. *infra* T38.2).

2. *El testimonio de Jenofonte*

El empleo que Jenofonte (331-354) hace de los términos en cuestión es muy ilustrativo de los cambios que se operan fuera de Atenas y dentro de un marco discursivo diferente. En general, se considera el testimonio de ese autor como más digno de fe que el de Platón, por ser menos aventurado en los juegos estilísticos y en la asombrosa inventiva dramática. Además, antes de la muerte de Sócrates se había embarcado en una sorprendente aventura en Asia Menor, y no habría de volver a habitar en su madre patria, de manera que escribió su obra fuera de Atenas. De cualquier modo, no será el suyo un testimonio neutro, pues vivió plenamente los procesos democráticos y sufrió los enfrentamientos políticos dentro de la élite en el poder en Atenas antes de su partida (entre aristócratas demócraticos y oligárquicos).

[223] Éforo, *FGrH,* 70 F 2a, y 70, F 196.14 Jacoby; Diódoro de Sicilia, *Biblioteca* XII 39.2.5. Cf. también Luciano, *Timón* o *El misántropo,* 9.10 Macleod; Harpocración, *Léxico de los Diez Oradores,* s.v. Ἀναξαγόρας σοφιστὴς; Libanio, *Declamaciones* I 1.153.2, etcétera.

T. 29.1. Jenofonte, *Memorabilia* IV 6.7:

Σοφίαν δὲ τί ἂν φήσαιμεν εἶναι; εἰπέ μοι, πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ σοφοί, ἃ ἐπίστανται, ταῦτα σοφοὶ εἶναι, ἢ εἰσί τινες ἃ μὴ ἐπίστανται σοφοί; Ἃ ἐπίστανται δῆλον ὅτι, ἔφη πῶς γὰρ ἄν τις, ἅ γε μὴ ἐπίσταιτο, ταῦτα σοφὸς εἴη; Ἆρ' οὖν οἱ σοφοὶ ἐπιστήμῃ σοφοί εἰσι; Τίνι γὰρ ἄν, ἔφη, ἄλλῳ τις εἴη σοφός, εἴ γε μὴ ἐπιστήμῃ; Ἄλλο δέ τι σοφίαν οἴει εἶναι ἢ ᾧ σοφοί εἰσιν; Οὐκ ἔγωγε. Ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; Ἔμοιγε δοκεῖ. Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; Οὐδὲ μὰ Δί' ἔμοιγε πολλοστὸν μέρος αὐτῶν. Πάντα μὲν ἄρα σοφὸν οὐχ οἷόν τε ἄνθρωπον εἶναι; Μὰ Δί' οὐ δῆτα, ἔφη. Ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν; Ἔμοιγε δοκεῖ.

[SÓCRATES:] ¿Qué podríamos decir que es *sophía*? Díme, ¿te parece a ti que los *sophói* son *sophói* en aquello que saben o que hay algunos que son *sophói* en aquello que no saben?

[EUTIDEMO:] Evidentemente en aquello que saben, dijo él, pues, ¿cómo podría ser uno *sophós* en aquello que uno no sabe?

[SÓC.:] ¿Entonces, los *sophói* son *sophói* en el conocimiento?

[EUTID.:] Sí, dijo, pues, ¿en qué otra cosa uno podría ser *sophós* si no es en el conocimiento?

[SÓC.:] ¿En qué otra cosa tienen *sophía* sino en aquello en lo que son *sophói*?

[EUTID.:] Por mi parte no [hay otra cosa].

[SÓC.:] Entonces, *sophía* es conocimiento.

[EUTID.:] A mí sí me parece.

[SÓC.:] ¿Te parece entonces que un hombre tiene la capacidad de saber sobre todo lo existente?

[EUTID.:] Por Zeus, ni siquiera de una parte mínima de esto.

[SÓC.:] Entonces, ¿no es posible que un hombre sea *sophós* en todo?

[EUTID.:] No, por Zeus, en absoluto, dijo.

[SÓC.:] ¿Entonces en aquello que sabe en esto también cada cual es *sophós*?

[EUTID.:] A mí así me parece.[224]

[224] He seguido el siguiente texto: Xenophontis *Opera omni,* recognovit Marchant, tomus V: Opuscula, 1900-1910. He utilizado el *Lexicon Xenophonteum,* vol. 4, Sturz & Thieme (eds.), 1804.

En Jenofonte el uso de los términos σοφός y σοφία son muy frecuentes, a diferencia de los oradores de su época, pero en menor proporción que en Isócrates y Platón. Las palabras se usan con frecuencia en el sentido de 'hábil', 'astuto' o 'conocedor'. Resulta muy interesante el pasaje de *Memorabilia* II 1.21, donde se designa a Pródico como σοφός, no como sofista, lo cual puede dar la idea de que ambos términos eran intercambiables.[225]

En el pasaje de los *Memorabilia* antes reportado, las palabras aparecen en total 13 veces con el sentido más específico de 'conocimiento'. El σοφός es el que posee el conocimiento en alguna cosa específicamente, de manera que se opone al sentido de una σοφία general o πολυμαθία. El sentido empleado ya se encuentra antes, pero Jenofonte prefiere un matiz que evidencia una toma de posición en favor del conocimiento especializado frente a la cultura general.

T. 29.2. Jenofonte, *Memorabilia* I 1.11-12:

> οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος †ἔχει [ἔφυ codd. duo] καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.
>
> Nadie nunca jamás vio a Sócrates hacer ni lo escuchó decir algo sacrílego o impío, pues no discutía acerca de la naturaleza de todas las cosas, como la mayoría de los demás, indagando cómo es lo que los *sophistái* llaman cosmos y por cuáles leyes necesarias sucede cada una de las cosas del cielo, sino que señalaba como locos a quienes se preocupaban de tales cosas.[226]

Jenofonte emplea pocas veces la palabra σοφιστής. En el último capítulo del *Cinegético* aparece nueve veces, pero se piensa que es una obra espuria. Asimismo, aparece cuatro veces en

[225] En Platón, p. ej., cf. *Protágoras,* 309d.

[226] He seguido la siguiente edición: Xenophontis *Opera omnia,* recognovit Marchant, 1900. Tomus II: Commentarii, además del *Lexicon Xenophonteum,* vol. 4, Sturz & Thieme (eds.), 1804.



los *Memorabilia,* dos en la *Ciropedia,* una más en el *Simposio* y otra en *Entradas* o *Poroi.* A veces tiene un sentido negativo, pero no siempre.

En este pasaje de sus *Memorabilia* (escrito después de 371), Jenofonte identifica a los sofistas con los filósofos naturalistas y los distingue de Sócrates precisamente por el hecho de que él no indagaba sobre esas cuestiones. Se trata de uno de los empleos comunes de *sophistēs.* Otros pasajes de la misma obra resultan interesantes. En I 6.1, se menciona a Antifonte como sofista, al que la tradición no siempre acepta como tal. En IV 2.1 se habla de los libros de poetas y sofistas, como si se hiciera una división de escritores en verso y prosa. Son usos comunes ya en el siglo anterior. Antifonte es, en efecto, un sofista, porque era maestro de política (de modo que se distingue de otros homónimos, como el tragediógrafo y el filósofo), mas no porque perteneciera al grupo de sofistas platónicos.

T. 29.3. Jenofonte, *Ciropedia* III 14:

ὁ δὲ παῖς αὐτοῦ Τιγράνης ἐπήρετο τὸν Κῦρον· Εἰπέ μοι [...] ὦ Κῦρε, ἐπεὶ ὁ πατὴρ ἀποροῦντι ἔοικεν, ἦ συμβουλεύσω περὶ αὐτοῦ ἃ οἶμαί σοι βέλτιστα εἶναι; καὶ ὁ Κῦρος, ᾐσθημένος, ὅτε συνεθήρα αὐτῷ ὁ Τιγράνης, σοφιστήν τινα αὐτῷ συνόντα καὶ θαυμαζόμενον ὑπὸ τοῦ Τιγράνου, πάνυ ἐπεθύμει αὐτοῦ ἀκοῦσαι ὅ τι ποτ' ἐροίη· καὶ προθύμως ἐκέλευσε λέγειν ὅ τι γιγνώσκοι.

Su hijo [del rey Armenio] Tigranes preguntó a Ciro. "Dime, oh Ciro, puesto que mi padre no sabe qué responder, ¿podré aconsejarte yo acerca de él lo que crea que es lo mejor para ti?" Y Ciro, a sabiendas de que Tigranes había estado con él en la cacería, yendo en acompañía de un *sophistēs* a quien Tigranes admiraba, deseó vivamente escuchar de él qué diría, y le pidió con interés que dijera lo que pensaba.[227]

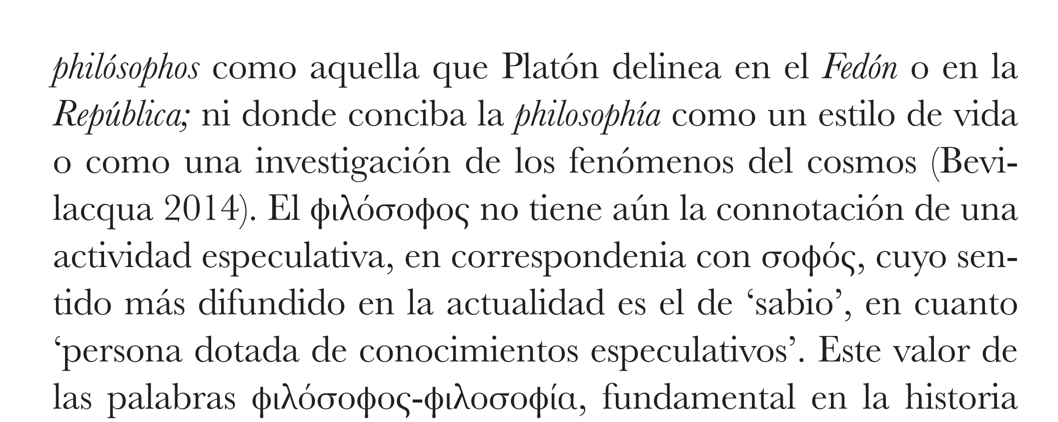
En la *Ciropedia* Jenofonte reproduce no sólo conceptos de la cultura griega en boca de los personajes de los pueblos del Medio Oriente, sino que inclusive trasmuta a los propios

[227] La fuente es la siguiente: Xenophontis *Opera omnia,* recognovit [...] Marchant, tomus IV: Institutio Cyri, 1900-1910.

personajes. Esto sucede en el caso extraordinario del príncipe armenio llamado Tigranes, de su padre el rey y de su maestro, quienes representan, respectivamente, al propio Jenofonte, al pueblo y a Sócrates. Al maestro se llama σοφιστής, quien, al igual que Sócrates, fue condenado a muerte por decisión del rey Armenio quien lo acusaba de corromper a su hijo (III 1.38: Διαφθείρειν αὐτὸν ἔφη ἐμέ), debido a que éste admiraba más al maestro sofista que a su propio padre. Ciro —quien sometió a Armenio y luego lo restituyó en el poder— pide al hijo que perdone a su padre. Se trata, tal vez, de un deseo del propio Jenofonte (Tigranes) de olvidar la condena de Sócrates y tener una reconciliación con la democracia ateniense (cf. Gera 1993, p. 92). Como buen alumno del sofista anónimo, Tigranes entabla un diálogo socrático con el rey Ciro (III 1.14-30), a quien persuade de restituir en el poder a su padre.

Jenofonte nunca emplea el término σοφιστής para referirse a los personajes platónicos, sino que lo utiliza de manera general y, como podrá observarse en este pasaje, con un sentido positivo, equivalente a σοφός o φιλόσοφος, aunque en algunos casos lo distingue y opone a estos dos últimos términos. En el tratado más tardío sobre *Entradas* (V 4) establece una diferencia entre los sofistas y los filósofos (se habla ahí de "poetas, sofistas y filósofos"), pero no los opone. En el capítulo XIII (1-9) del *Sobre la caza,* el autor anónimo da claramente la imagen del nuevo sofista, a quien distingue del filósofo: el sofista habla para engañar y escribe en su propio beneficio y no hace bien a nadie (*Sobre la caza* XIII 6), en ambos casos en contraposición con el filósofo.

Jenofonte emplea 16 veces la palabra φιλόσοφος, φιλοσοφία y φιλοσοφεῖν, en la mayoría de los casos para referirse al sofista y a la sofística, y con el sentido de 'hábil' o 'habilidad discursiva' (que es un núcleo semántico de estas palabras). Lo más extraño de todo es que en ningún pasaje se utiliza la palabra φιλόσοφος para designar como tal a su maestro Sócrates, ni para indicar que él mismo lo fuera o tuviese aspiración a serlo. Además, no se encuentra jamás en sus escritos una imagen del



philósophos como aquella que Platón delinea en el *Fedón* o en la *República;* ni donde conciba la *philosophía* como un estilo de vida o como una investigación de los fenómenos del cosmos (Bevilacqua 2014). El φιλόσοφος no tiene aún la connotación de una actividad especulativa, en correspondenia con σοφός, cuyo sentido más difundido en la actualidad es el de 'sabio', en cuanto 'persona dotada de conocimientos especulativos'. Este valor de las palabras φιλόσοφος-φιλοσοφία, fundamental en la historia de la cultura occidental, será obra sobre todo de Platón.

3. *El uso de* σοφός *y* σοφία *en Platón*

Presentación

El filósofo Platón revolucionó el empleo y el sentido de las palabras provenientes de la raíz **soph-*. Desde un punto de vista cuantitativo,[228] de manera sumaria, llama la atención la recurrencia de esos términos en el *corpus platonicum.* La palabra σοφός y sus compuestos contabilizados aparecen 1 272 veces distribuidos de la siguiente manera:[229]

[228] En relación con el tema que ahora nos ocupa, se han llevado a cabo estudios muy importantes, como los de Malingrey 1961, Dixsaut 1985, Notomi 1999 y Brisson 2003, en quienes nos basamos. Nuestra modesta contribución tiene que ver sólo con el énfasis que se pone en las operaciones llevadas a cabo por Platón para modificar los sentidos y la estructura de los tres conceptos que aquí se discuten, además de la idea de que los sofistas y la sofística fueron una genial invención de Platón.

[229] Para la elaboración del cuadro se han tomado en cuenta todos los diálogos y las cartas, incluso los considerados espurios. Las cifras se basan en el *Index* de Brandwood 1976. He tenido también a la vista el *Index* de Astius 1838. La consulta de los textos la realicé en el *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* que he cotejado con la edición de Burnet 1903. Aprovecho para agradecer a Marco Mancera el auxilio que me brindó en la (para mí) difícil tarea de compilar el material original.

Grupo I = 768		Grupo II = 355		Grupo III = 149	
Σοφός	Σοφία	Φιλόσοφος	Φιλοσοφία *et al.*	Σοφιστής	Σοφίζω *et al.*
496	272	137	148 + 70	126	5 + 18

De la tabla anterior[230] se puede observar que las palabras σοφιστής y demás del grupo III aparecen con menos frecuencia que las otras dos (11.7%, frente a 60.4% del primer grupo y 27.9% del tercero). Asimismo, las acepciones de cada uno de los términos indicados son variadas, y a veces opuestas. Podemos dividir estas acepciones en dos grupos:

a. Acepciones originales. Reproducen los sentidos que aparecen en las diferentes obras de la literatura griega, desde los poemas homéricos hasta principios del siglo IV (que llamamos *sentidos tradicionales*), que son las que hemos enumerado como acepciones de la 1 a la 6 (cf. *supra* p. 85).

b. Nuevas acepciones. Platón incorpora accepciones de carácter técnico-filosófico (fenómeno que denominaremos *resignificación*), a partir de la acepción 5, del conocimiento teórico.

A pesar de la gran cantidad de empleos de la palabra σοφός y σοφία en los diálogos platónicos, proporcionalmente este uso no es significativamente superior al de Heráclito o de Aristófanes. Por otra parte, aunque los sentidos son variables e incluso contradictorios, se observa un cambio de énfasis en relación con las concepciones tradicionales, pues Platón no se interesa tanto por la excelencia en las destrezas propiamente artesanales, sino por los conocimientos que implican el intelecto, el razonamiento o el juicio, desde el hombre σοφός que domina ciertas técnicas como la medicina, la poesía[231]

[230] Φιλοσοφία *et al.* incluye las formas verbales de φιλοσοφεῖν; σοφίζω *et al.* incluye σόφισμα (4 casos) y las formas en σοφιστικός (14 casos, que se analizarán más abajo.)

[231] Cf., por ejemplo, el *Eutidemo*, donde Eutidemo y Dionisodoro se consideran *expertos* (esto es, σοφοί) en la erística, y en otras competencias en la guerra y en los tribunales (273c), además de mencionar a otros σοφοί: el piloto (280c), el médico (280a) o el logógrafo (304d5).

y la política, hasta el pensador puramente especulativo con una amplia gama de connotaciones que incluyen al sabio en su más alto grado (el propio Sócrates) o bien la divinidad como única depositaria de la sabiduría. Platón juega con la diversidad de sentidos. Unos cuantos ejemplos de los diferentes empleos serán suficientes a partir del *Lexicon Platonicum* de Ast 1838, III, pp. 263-264: en el *Simposio* (*Smp.* 203a) Platón se refiere al σοφός en artes y oficios y en *Leyes* (*Lg.* III 696c), al hombre que es experto en oficios y en muchas otras cosas, pero es injusto (cf. el apócrifo *Virt.* 377e, en referencia al carpintero); en el *Filebo* (*Phlb.* 17b-c), al gramático y al músico; en las *Leyes* (*Lg.* VI 761d), al médico que no es muy bueno: μὴ πάνυ σοφοῦ; en el *Fedro* (*Phdr.* 235c), al poeta Anacreonte, "el σοφός" (cf. también *R.* I 331a, en referencia al poeta Simónides, al que llama "hombre divino"); al experto en la palabra (en *Phdr.* 483c, *Smp.* 182b, cf. *Smp.* 185c5, sobre la enseñanza del ornato por parte de los *sophói*); a quienes son hábiles en la discusión (*Men.* 75c); a los expertos en el discurso judicial (*Ly.* 222e). También usa el adjetivo en el sentido de 'prudente' (*R.* 519a: en relación con los buenos políticos); designa así al experto en los asuntos políticos (*Thg.* 126c). También se refiere a Diótima como una *sophē* en cosas del amor y en otras cosas (*Smp.* 201d).

Del mismo modo, la σοφία cubre una serie de matices tradicionales de los cuales se privilegian algunos en particular, el que identifica la σοφία con la maestría técnico-artesanal (por lo tanto, sinónimo de τέχνη)[232] y, en un grado superior, con el conocimiento de las ciencias (en este caso, la σοφία como una especie de ἐπιστήμη) y de éstas, ante todo, aquella que merecería el nombre de σοφία por excelencia, que es el conoci-

[232] Se debería tener cuidado en los usos que atribuye a sus personajes. Por ejemplo, en *Protágoras* 321d1 el protagonista cuenta la historia del robo de la *sophía* técnica (ἔντεχνον σοφία, que es el conocimiento de todas las artes y oficios necesarios en la vida comunitaria de las *poleis*). Platón atribuye este sentido a Protágoras, pero de manera irónica.

miento político y que se encuentra en los guardianes perfectos y del rey-filósofo de la *República,* bajo el régimen de los cuales se puede hablar de σοφὴ πόλις, que no es una *polis* 'sabia', sino una comunidad bien vigilada y gobernada, es decir, una ciudad 'excelente' desde el punto de vista político. Más allá de las anteriores connotaciones, se muestra también la σοφία en cuanto conocimiento especulativo y la sabiduría divina, de la que los hombres se encuentran desprovistos.

La diversidad de empleos no sigue un mismo patrón en todos los diálogos, sino que varía de manera cuantitativa y cualitativa de acuerdo con la época de elaboración y los fines del autor. Los diálogos de la juventud (incluidos los del periodo de transición) se apegan al empleo tradicional, mientras que los posteriores (de época de la madurez) presentan un uso mayor de otras connotaciones, pero en general hay *correspondencias* de sentidos. Sin el propósito de abarcar todos los matices, en seguida se mostrará, primero, algunos pasajes que presentan los núcleos semánticos tradicionales (T30.1-2); luego, la referente a los conocimientos técnicos (T30.3) y, por último, las que presentan el desarrollo del conocimiento teórico (T30.4):

La σοφία y la ἐπιστήμη

T. 30.1. Platón, *Apología* 21c5-8:

> ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὔ· κἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὔ.
> Me pareció que este hombre era tenido como un *experto* por mucha gente y sobre todo por sí mismo, pero no lo era. Luego intentaba yo mostrarle que él creía ser un *experto* pero no lo era.[233]

Los estudiosos no se ponen de acuerdo en la datación de la *Apología.*[234] La mayoría ubica este diálogo como el primero de

[233] Sigo la edición de Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905. He seguido algunos trabajos al respecto, en particular, el comentario de Brisson a Platon, *Apologie de Socrate,* 1997, pp. 92 y 136-137, y Malingrey 1961, pp. 47-48.

[234] El problema de la cronología de los diálogos de Platón es, hasta hoy,

todo el corpus, mientras que otros, al final de las “obras de juventud” de Platón, inmediatamente antes del *Protágoras.* Esto es, este diálogo puede ir al principio o al final de ese periodo. Los empleos de los tres grupos de términos objeto de estudio (I, II y III, cf. *supra*) abogan por esta última hipótesis, pues la *Apología* presenta un empleo consistente de las palabras en cuestión, fenómeno que no se manifiesta en los primeros diálogos. Por ejemplo, en el *Critón,* que ubico como el primero de todos los diálogos, σοφός aparece una sola vez, pero su empleo se hace cada vez más frecuente en los diálogos subsiguientes, hasta que en la *Apología* σοφός y σοφία aparecen 49 veces con multiplicidad de sentidos, frente a los usos escasos de las demás palabras. Debido a ello, este diálogo presenta un precioso resumen de los sentidos de ambos términos simples, entre los que destaca en particular una acepción secundaria que Platón desarrolla plenamente: esto es, el de sabiduría en un sentido teórico. Pero antes de llegar a él, detengámonos primero en los usos *tradicionales* de σοφός y después vayamos a las innovaciones.

Ambas palabras simples se aplican a varios tipos de personas sobresalientes en determinado oficio o técnica: los políticos (21b-e), los poetas (21e-22c) y los artesanos (22c-e). El personaje Sócrates manifiesta su sorpresa al darse cuenta de que los primeros no eran expertos en su materia, pero no se daban cuenta; los segundos componían tragedias y ditirambos no por

---

irresoluble. Los estudiosos presentan hipótesis contradictorias, aunque en términos generales se está de acuerdo en dividir la producción platónica en cuatro grandes periodos (que fluctúan en años): diálogos de juventud o socráticos, que cubren doce años (*c.* 399-388); de transición, breve etapa de tres años (387-385); de madurez, el quinquenio que va de 385 a 370, y de vejez, que cubren la etapa más larga, del 369 a su muerte ocurrida en 347 (22 años). Se acostumbra considerar la *Apología* como el diálogo más antiguo, pero no todos están de acuerdo, pues la actitud, el método y las afirmaciones de Sócrates en esa obra presuponen que otros diálogos de la juventud son anteriores (cf. Kamtekar 2005, p. 86). G. R. Ledger 1989 ubica el *Lisis* en primer lugar y la *Apología* no al principio sino casi al final de los diálogos del primer grupo, cf. *Bryn Mawr Classical Review* http://bmcr.brynmawr.edu/1992/03.04.17.html, y Brandwood 1992, p. 112.

conocimiento (σοφίᾳ), sino gracias a sus dotes naturales y a una inspiración divina, pues dicen muchas cosas hermosas, pero no saben lo que dicen. Los artesanos, en cambio, poseían un conocimiento verdadero sobre su propia materia, pero eran ignorantes al mismo tiempo, pues creían tener los conocimientos más importantes (sobre la política), pero en ello se equivocaban. Se distingue entonces entre dos tipos de conocimientos: el propio de la disciplina y aquel de las cosas más importantes (22d), el que trata sobre el bien y que en el *Eutidemo* (291b-292d) se denomina "arte real" (cf. el comentario de Brisson, pp. 137-138).

De toda la sección anterior se obtienen datos interesantes:

a) Se podrá notar la amplitud del concepto de σοφία, que designa a los artesanos (sobre todo, el carpintero) y a artistas plásticos (pintores y escultores), a los poetas (en particular los tragediógrafos) y a los políticos. No se trata de una lista cerrada. Éste es el empleo tradicional del término.

b) En Platón hay un cambio significativo: Sócrates está sorprendido de que la Pitia haya afirmado que nadie es más σοφός que él, pues sabe bien que eso no es cierto. Como el oráculo responde de manera indirecta, ambigua y a veces su mensaje es lo contrario de lo que parece que dice, es necesario entender de manera correcta las palabras. Por eso Sócrates indaga el verdadero sentido de la respuesta, un sentido diferente del común: el conocimiento de las causas, de la esencia y de la unidad. Con base en esta estratagema Platón introduce el nuevo sentido.

c) Se podrá notar el juego literario: los políticos son por completo ignorantes; los poetas tienen un talento particular, pero éste no proviene de una σοφία, y, en fin, los artesanos poseen una verdadera habilidad, pero son ignorantes de la σοφία política, que creen erróneamente tener. Platón parece utilizar los ejemplos en orden de importancia, del más al menos.

d) Puesto que la Pitia no se refiere a σοφία en el sentido de 'habilidad' o al 'dominio en un arte', sino al 'conocimiento teórico' sobre el campo de acción de cada uno de los tres grupos, los σοφοί llamados poetas no son σοφοί por σοφία (σοφίᾳ), es decir, sí lo son, pero paradójicamente su habilidad

o maestría poética (σοφία en sentido tradicional) no se debe a la verdadera σοφία, que es el conocimiento teórico. En este ámbito, políticos y poetas son ignorantes, pues no tienen una comprensión unitaria de las virtudes o facultades cuestionadas; tampoco son capaces de describir su esencia y sus causas. En cambio, los artistas (pintores y escultores, mas no los demás artesanos) probablemente sí conocen por σοφία (tal vez la teoría de las proporciones en el caso de los escultores). Sócrates tiene la misión "de anunciar a sus contemporáneos que la σοφία de la que habla el oráculo no es aquella de la que se hablaba hasta entonces en Atenas y que la misma palabra recubre realidades diferentes" (Malingrey 1961, p. 47).

e) La σοφία por excelencia es el conocimiento político. El pasaje reproducido antes se refiere a los políticos, quienes son expertos (σοφοί) en el sentido *tradicional,* pero no lo son con base en la nueva connotación que Platón asigna a la palabra, mediante el cuento de la Pitia. De acuerdo con el uso común y corriente, los políticos interrogados por Sócrates muy probablemente son hábiles y sobresalientes en su disciplina (la política), pero incapaces de definir su actividad y explicar las causas. La habilidad, la maestría no es verdadera σοφία si no se sustenta en el verdadero conocimiento y ello se aplica, sobre todo, a la política, que es la σοφία por excelencia. He aquí entonces cómo Platón se refiere a los sentidos comunes y propios de σοφία, pero son empleos que él rechaza. Ésta es una de las manifestaciones del *quiebre* semántico.

T. 30.2. Platón, *Apología* 18b6-18c1:

> ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.
>
> Hay un cierto Sócrates que es un hombre *diestro,* entendido en el estudio de los cuerpos celestes, escudriñador de todo lo subterráneo y capaz de hacer fuerte el discurso débil.[235]

[235] Tomo el texto de Burnet, Platonis *Opera,* tomus I, 1905 y recurro sobre todo a Malingrey 1961, pp. 47-48.



El significado común o tradicional de σοφός de 'hábil' o 'experto' se aplica en la *Apología* a políticos, poetas y técnicos expertos en su propio arte, aunque para el Sócrates platónico no lo son, pues el conocimiento que ellos tienen no es verdadera σοφία. De cualquier modo, Platón empleará con frecuencia el sentido *tradicional* refutado en la *Apología* incluso en los diálogos de la vejez (cf. Pl. *Lg.* III 696c, aunque poco más abajo se emplea en sentido intelectivo). Los diálogos ofrecen otros ejemplos de σοφοί tradicionales. A los tres grupos que identifica el Sócrates platónico como σοφοί (políticos, poetas y artesanos) se agregan también en este pasaje de la *Apología* dos clases más: los fisiólogos y los oradores, empleo bastante común en la época. El pasaje contiene dos cuestiones relevantes. Por una parte, Sócrates pertenece a ambos grupos, por lo menos así lo juzgan sus acusadores: como fisiólogo y como orador. Los atenienses pensaban que Sócrates era σοφός en relación con la refutación (Pl. *Ap.* 23a). Por otra parte, puesto que Sócrates es un σοφὸς ἀνήρ en cuanto experto en ambas prácticas y se le acusa precisamente de ello, entonces aquí σοφός tiene un sentido negativo tal como lo tenía también σοφιστής. En las *Nubes* de Aristófanes, Sócrates aparece como σοφός y como σοφιστής. El valor negativo de ambas palabras (y no sólo de una de ellas) era conocido para los atenienses de la época en que se representó la *Apología*.

En los diálogos platónicos aparecen otros sentidos tradicionales de las palabras simples en referencia a las capacidades y los saberes más diversos (Malingrey 1961, p. 48). Pero Platón considera que esas formas de σοφία tienen poco valor. A él le interesa la verdadera σοφία que, por un lado, es el conocimiento racional y, por otro, la política.

T. 30.3. Platón, *Protágoras* 352c8-d3:

Καὶ δοκεῖ, ἔφη, ὥσπερ σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἅμα, εἴπερ τῳ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.

Y parece ser —contestó— como tú dices, Sócrates, y al mismo

tiempo, si es vergonzoso para algún otro, también lo es para mí no afirmar que la *sabiduría* y el conocimiento son lo más fuerte de los asuntos humanos.[236]

El *Protágoras* es uno de los diálogos más famosos (cf. Casertano 2004); fue escrito al final del periodo de la juventud (hacia el 388), posterior a la *Apología* y anterior al *Gorgias.* Ahí Platón pone frente a frente al más antiguo y renombrado sofista y al filósofo Sócrates. Las palabras del grupo **soph-* aparecen 57 veces (casi una vez por página, que es el doble del promedio), con un incremento sustantivo de los términos del grupo **sophist-* y sólo cinco veces de los del grupo **philosoph-*.

En 330a2 se dice que la principal parte de la virtud es la σοφία, pero en seguida menciona la *epistēmē* junto con las demás partes de la virtud: la justicia, la valentía, la moderación y la piedad (330b3-6), aunque en 349b1-2 vuelve a aparecer σοφία. En otro pasaje (350a) se observa que la ἐπιστήμη "parece caracterizarse como una cierta competencia poseída, habilidad técnica adquirida, en virtud de la cual se tiene la audacia", que es una de las virtudes (Fedele 2004, p. 337). Así, el conocimiento lleva a los hombres a actuar de determinada manera. El pasaje registrado muestra la correspondencia semántica de los dos términos intercambiables en este diálogo y se subraya que ambas virtudes son los más importantes asuntos humanos. De tal manera, para Platón la σοφία es conocimiento o ἐπιστήμη y ésta guía a la acción, sobre todo en el ámbito de la política. Ya hemos visto también que la σοφία (hoy diríamos: la ἐπιστήμη) por excelencia es la política. En efecto, las virtudes que se han mencionado son virtudes políticas: σοφία/ἐπιστήμη καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης.

[236] Tomo el texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus III, 1903, y recurro a Fedele 2004.

T. 30.4. Platón, *República* IV 429a:

ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.

Como parece, es un grupo muy pequeño de personas por naturaleza al que le compete el único tipo de conocimientos que debe denominarse σοφία.[237]

Como antes se ha dicho, Platón emplea la palabra σοφός con sus significados tradicionales de 'experto artesano' o 'artista', 'persona inteligente' o 'prudente', 'fisiólogo', 'orador' y 'político', aunque no la simple destreza o competencia, pues privilegia los sentidos propiamente epistémicos, en particular el de 'sabio', con una diversidad de matices. Todo ello concuerda con los seis núcleos semánticos que se distinguieron en el teatro ateniense. La diferencia es que Platón pone en boca de sus personajes las palabras simples, sobre todo en relación con el conocimiento o el saber especializado. En *Protágoras* 312c6, Hipócrates ofrece a Sócrates una primera definición de sofista como "el conocedor de las σοφίαι" (τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα), en lo cual naturalmente Sócrates no está de acuerdo, pues a su juicio también los pintores y los arquitectos son conocedores de σοφίαι (312c8). La primera expresión no significa 'un experto en sabiduría', sino más bien se refiere al conocedor de las diferentes disciplinas, de lo cual supuestamente se vanagloriaban algunos sofistas —siempre según Platón—. Interesa subrayar aquí, como ya se ha visto en el parágrafo anterior, que ambas palabras, ἐπιστήμων y σοφός, son intercambiables en *Protágoras.*

En la *República,* ἐπιστήμη se refiere a los conocimientos en general, como sinónimo de σοφία: "en la ciudad existen muchos y diversos conocimientos", como el de la carpintería, la metalurgia o la agricultura.[238] Pero también la σοφία es

[237] Este texto y el siguiente provienen de Burnet: Platonis *Opera,* tomus IV, 1905.

[238] Pl. *R.* 428b10: Πολλαὶ δέ γε καὶ παντοδαπαὶ ἐπιστῆμαι ἐν τῇ πόλει εἰσίν.

el conocimiento supremo, reservado a pocos. Platón indaga cuál es el conocimiento propio de algunos ciudadanos para la organización adecuada de un Estado. Entre estos *sophói* se encuentran precisamente los guardianes. Para Aristóteles (*EN* 1141a16) la σοφία es la más rigurosa de las ciencias (τῶν ἐπιστημῶν). Pero otro empleo se agrega a la equiparación entre σοφία y ἐπιστήμη: la σοφία como facultad divina.

La σοφία como una facultad divina

T. 30.5. Platón, *Apología* 23a5-7:

> τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.
>
> Pero existe el riesgo, señores, de que en realidad el dios sea *sophós* y que en este oráculo se diga esto, que la sabiduría humana es digna de poco o de nada.

Platón prioriza el sentido especulativo de la palabra σοφός, que no es nuevo, pues se remonta a Heráclito, quien veía la esencia y la unidad del conocimiento, mientras los demás se contentaban con el cúmulo de saberes, como ya hemos visto. Sin embargo, Platón populariza ese sentido de sabio. En el pasaje anterior de la *Apología,* diálogo del final del primer periodo, se introduce la idea de la sabiduría divina. Ya en el *Lisis,* uno de los primeros diálogos (pues se ha llegado a datar incluso antes de la muerte de Sócrates), se encuentra en su gérmen una de las ideas más innovadoras de Platón: “Por estas razones podríamos decir que quienes son ya *sophói* ya no filosofan, sean estos hombres o dioses”.[239] No es necesario buscar poseer algo cuando ya se tiene. Los σοφοί poseen la sabiduría; los φιλόσοφοί sólo aspiran a ella. La filosofía es una búsqueda del conocimiento. En la *Apología* (cf. 20d3-4) se acusa a Sócrates de ser un σοφός,

[239] Pl. *Lys.* 218a2-5: Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι.

pero él se considera sólo un aspirante a la verdadera sabiduría (en sentido teórico), pues el verdadero sabio es dios. De esta manera, al sentido *tradicional* de σοφία de 'maestría' técnica se agrega otro con una clara connotación epistémica que habrá de adquirir una gran fortuna: la verdadera sabiduría es divina.

Así, en el *Lisis* y en la *Apología* aparecen delineados los matices más importantes de la palabra σοφός, desde el plano puramente artesanal al divino. En el primer diálogo, el σοφός puede ser hombre o dios; en el segundo, sólo la divinidad. En este punto entra en escena la palabra φιλόσοφος.

T. 30.6. Platón, *Fedro* 278d3-6:

> ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέ ρως ἔχοι.
>
> SÓC.: ¡Oh Fedro!, el llamarlo *sophós* a mí por lo menos me parece ser mucho y que es apropiado sólo a una divinidad; en cambio, [llamarlo] φιλόσοφος o algo semejante se adaptaría más a él y estaría más a tono.[240]



Se ha visto que en *Lisis* se habla de la diferencia entre σοφός y φιλόσοφος, pero la idea de que sólo el dios puede ser sabio, mientras que la σοφία humana es poco o nada en comparación con la σοφία divina aparece por primera vez en la *Apología.* La idea que aparece en *Lisis* se vuelve a encontrar en el *Banquete,* donde se afirma que "ningún dios filosofa ni desea llegar a ser *sophós,* pues ya lo es, y si alguien más es *sophós* no filosofa".[241] El *Banquete* pertenece al grupo intermedio (anterior a la *República*). El *Fedro* es un diálogo de la madurez (366-355), una diferencia de aproximadamente cuarenta años en relación con el *Banquete.* La idea de la σοφία divina aparece en el pasaje del *Fedro* antes citado.

[240] Fuente: Platonis *Opera,* rec. Burnet, tomus I, 1905. He recurrido al *Lexicon Platonicum,* de Astius, vol. III, 1838.

[241] Pl. *Smp.* 204a: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ.

En los cuatro pasajes el sentido de σοφός parece haber evolucionado, como si en el primero *(Lisis)* se presentara el punto de partida: diferencia entre σοφία y φιλοσοφία (sin distinción entre saber humano y divino); en el segundo *(Apología),* Platón enuncia apenas la idea de manera insegura ("Existe el riesgo, es probable que en realidad..."), y tal parece que no se rechaza la posibilidad de una σοφία humana; en el tercero *(Banquete),* expresa con firmeza que la divinidad es sabia, aunque existe la posibilidad de que el hombre posea la σοφία; en el cuarto, por último *(Fedro),* Platón indica con claridad que el hombre no puede ser sabio, sólo la divinidad.

Al parecer, de este último pasaje parten las concepciones teórico-especulativas de σοφός y de φιλόσοφος, que se volvieron fundamentales para la historia del pensamiento occidental y que tanto han llamado la atención de los filósofos modernos para definir su disciplina. Pero los modernos fueron más platónicos que Platón.

Desde mi punto de vista, el pasaje presenta serios problemas de interpretación. El primero tiene que ver con el sentido de la palabra φιλόσοφος. En el pasaje indicado del *Fedro,* Sócrates está reflexionando cuál denominación podría darse a un logógrafo como Lisias, en caso de que éste llegara a demostrar que su conocimiento supera lo que está escrito en su discurso erótico. Descarta el de σοφός, pues éste puede darse sólo a los dioses (con base en el nuevo sentido que él le asigna). Le vendría bien el de φιλόσοφος. Aquí los modernos interpretan el pasaje de manera errónea. Lisias puede ser un *philósophos,* pero Platón no está pensando en que Lisias pueda ser un filósofo platónico. Más bien, no se le puede otorgar a Lisias este título con el nuevo sentido especulativo que Platón le otorga, el de una persona que aspira a la verdad y sólo la verdad; en cambio, sí se le puede otorgar la categoría de *philósophos,* pero en el sentido de maestro de *logoi,* título que después en ese mismo diálogo se otorga a Isócrates, a quien nadie podrá considerar filósofo en sentido platónico, sino un maestro de discursos.

El segundo problema se refiere a la palabra σοφός, que tampoco tiene que ver con la actividad especulativa, por más que sea una deidad quien posea esa cualidad, pues también en este caso ese término indica la capacidad de decidir y la destreza en componer discursos, de las cuales los dioses son expertos.[242] En su plegaria, Sócrates aplica el sentido de σοφός al hombre: "que considere rico al hombre *sophós*" (*Fedro* 279c1), y en la *Apología* (21a) el propio Sócrates se presenta como el más σοφός. Lo anterior parece aclararse con otro pasaje.

T. 30.7. Platón, *Fedro* 266c:

> τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπὲ τί χρὴ καλεῖν · ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἡ λόγων τέχνη, ᾗ Θρασύμαχός τε καὶ οἱ ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἳ ἂν δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν;
>
> pero si ahora [ellos] siguieran las enseñanzas contigo y con Lisias, di qué nombre conviene darles: ¿O esto precisamente es el arte de los discursos, aquel que han utilizado Trasímaco y los demás y gracias al cual han llegado a ser *hábiles* en la palabra y hacen hábiles a los demás que deseen pagarles a ellos como si fueran reyes?

Aquí la palabra σοφός se usa con el sentido de δεινός. Ambas palabras son sinónimos, como ya se ha tenido oportunidad de mostrar (cf. T13.1 y T13.6). Pero aquí la palabra σοφός tiene un sentido intelectivo, puesto que esa cualidad es producto de un proceso metodológico; la capacidad para hablar se adquiere mediante la enseñanza. Parece aludir a la imagen pretenciosa que, supuestamente, daban de sí mismos los propios sofistas, quienes se jactaban de enseñar a las personas a ser hábiles para pensar, hablar y actuar. Debe notarse que se emplea la palabra σοφός, para indicar la capacidad que los maestros de política trataban de desarrollar en sus discípulos, para poder pleitear en el tribunal o debatir en la asamblea. La divinidad también tiene esa capacidad de ser hábil en la

[242] Cf. Jaroszynski 2005.

palabra. Podríamos decir que la palabra es un atributo de los dioses y un don divino para los hombres.

Platón lleva el sentido de la palabra σοφία al más alto grado del conocimiento, a una facultad superior, a la ἐπιστήμη por excelencia: la política. Por otra parte, el σοφός en su máximo sentido es el conocedor de las formas o verdades absolutas, una facultad divina reservada al rey-filósofo. A pesar de ello, el nuevo significado de σοφός no será determinante en la historia del pensamiento occidental, sino los compuestos φιλόσοφος, -ία, en un sentido especulativo y teórico que superará la propia noción divina de la palabra simple (σοφία).

4. *Los términos* φιλόσοφος *y* φιλοσοφία

Reproches contra la filosofía

En los libros de filosofía se acostumbra comenzar con la explicación de la palabra φιλοσοφία y de los dos vocablos que lo forman. La palabra significaría "amor desinteresado por la sabiduría": la σοφία es, por tanto, objeto de la filosofía. Pero hemos visto que el problema es mucho más complejo, porque: 1) esa palabra simple puede significar muchas cosas, desde el arte del carpintero de un navío hasta el conocimiento divino, sentidos que deben tomarse en cuenta a la hora de definir el término compuesto, y porque 2) σοφία es el núcleo no el objeto en la sintaxis del compuesto, y el elemento **phil-* es un intensivo que se une a un tema o radical léxico dándole un matiz despectivo a las palabras que forma, de modo que se emplean como ofensa, aunque no siempre presentan ese valor semántico, como ya hemos dicho (cf. *supra*, pp. 154-157).

Antes de Platón la palabra φιλόσοφος es poco frecuente y poco caracterizada; tiene, en general, un sentido peyorativo: sirve para insultar a alguien, por ejemplo, como 'sabihondo', 'maestrucho', 'marrullero' o 'politicastro'. En el ámbito pi-

tagórico se emplea originalmente para referirse a la persona sobresaliente que se dedica metódicamente a la adquisición de conocimientos, lo cual Heráclito parece rechazar como superfluo si no se llega al conocimiento trascendental que subyace a ellos. En Heródoto no indica una capacidad teórica, sino un simple afán de conocimiento, aunque su empleo no es por completo negativo… (cf. *supra*, pp. 121-122).

En el siglo IV continúa utilizándose con una fuerte carga negativa, sobre todo por ser considerada una actividad inútil: los llamados filósofos dicen o prometen una cosa en teoría, pero en la práctica son incapaces de realizar bien las cosas (cf. Jaeger 1974, p. 153). En *Contra los sofistas* (7-8), aparte de atacar a los sofistas, Isócrates arremete también contra los filósofos socráticos, de quienes se burla diciendo que, aunque "enseñan la sabiduría y transmiten la felicidad, se encuentran muy necesitados y cobran poco a sus discípulos", que aunque "ven las contradicciones en las palabras, en los hechos no se dan cuenta de ellas", y que, además, "se jactan de conocer el futuro, pero son incapaces de decir y de dar algún consejo sobre lo que es necesario en el presente".

Como ya he señalado, el empleo peyorativo de la palabra φιλοσοφία va a ser sustituido por una fuerte carga positiva gracias a nuevos desarrollos en los grupos de Gorgias-Isócrates y de Sócrates-Platón, pero con connotaciones muy diferentes en ambos grupos: en el del orador, el *philósophos tōn logōn* es el maestro de política; en el de Sócrates designa a la persona conocedora de las ciencias y, sobre todo, al hombre dedicado en cuerpo y alma, impulsado por un deseo supremo, a entender la esencia de las cosas en su perfección.

El *quiebre* que va a sufrir el uso de ese grupo de palabras compuestas en Platón es de carácter cuantitativo y cualitativo. Esos términos se encuentran 355 veces (incluyendo las cartas y los discursos que Burnet considera espurios). Llama la atención una regularidad en el empleo de φιλόσοφος en los diálogos que se muestra en forma de parábola. En los primeros diálogos no aparece o aparece muy poco, pero pau-

latinamente se verifica un incremento constante que alcanza su punto máximo en el *Fedón* (40 veces) y en la *República* (105 veces), ambos diálogos pertenecientes al periodo de madurez de Platón (385-370), para después descender y registrar un uso muy pobre: en las *Leyes* se encuentra sólo dos veces y en el *Critias,* una. Además, se observa que el incremento en el empleo de los compuestos corresponde a una disminución de las palabras simples (σοφός y σοφία).[243] Los cambios cuantitativos registrados se corresponden también con modificaciones semánticas. Estos fenómenos podrían tal vez resultar útiles para la datación de los diálogos.

Aunque el sentido de φιλόσοφος depende del significado de σοφός y el de φιλοσοφία de σοφία, se puede observar que los compuestos tienden a sustituir cada vez más a los términos simples, debido a que el prefijo registra una pérdida de fuerza. Por esto mismo es aún más importante partir del sentido de σοφός y de σοφία para entender el significado de las palabras compuestas y sus alteraciones. Hemos visto que ambos términos simples se emplean con: *a)* los sentidos primarios (habilidad, pericia, maestría en oficios y artes, pero se rechaza la concepción de la σοφία tradicional) y, en especial, *b)* para referirse al conocimiento especializado, donde σοφία y ἐπιστήμη son términos intercambiables, y *c)* al saber especulativo humano y divino. De tal modo, Platón emplea los compuestos sobre todo con base en los sentidos *(b)* y *(c),* tanto en sentido positivo como negativo. La palabras φιλόσοφος y φιλοσοφία adquieren en Platón los significados de: *(b')* hombre versado en un conocimiento científico y el conocimiento científico mismo o ἐπιστήμη, por un lado, y *(c')* el filósofo como amante de la sabiduría en sí y la sabiduría perfecta (humana y divina). Se debe reiterar que

[243] Como ya se ha visto, con base en el empleo total de los tres grupos de palabras, las proporciones entre los tres grupos de palabras es la siguiente: palabras simples, 60%; derivadas (σοφιστής, -ίζω), 12%; compuestas, 28%. en cambio, los diálogos de madurez *(Fedón, Banquete, República, Fedro, Teeteto y Parménides)* registran 46%, 6% y 48%, en el mismo orden. El empleo de las palabras compuestas se incrementa de manera palmaria.

la sabiduría perfecta y humana es la política. En el último caso *(c')*, los compuestos en φιλοσοφ- adquieren un nuevo sentido etimológico: el componente σοφ- es ya objeto de φιλ-.

Se puede observar que en Platón se verifica un *quiebre* en el empleo de la palabra φιλοσοφία que termina por recibir connotaciones muy elevadas, más aún incluso que la propia σοφία, y pasa de un término que básicamente sirve como vituperio a su empleo más elogioso. Para llegar a este uso se tuvo que hacer un recorrido de los usos negativos y neutros a los altamente positivos. Pero la carga negativa no desaparece en el filósofo ateniense, y es él quien testimonia, más que cualquier otro autor, esta animadversión contra la filosofía. Para ejemplificarlo sucintamente observemos algunos ejemplos negativos.

T. 30.8. Platón, *Apología* 23d4-7:

> τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι "τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς" καὶ "θεοὺς μὴ νομίζειν" καὶ "τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν".
>
> hacen estas acusaciones corrientes contra todos los que se dedican a la *philosophía:* "las cosas del cielo y de debajo de la tierra", "no respetar a los dioses" y "hacer fuerte el discurso débil".[244]

En los diálogos del primer periodo (399-388) no se utiliza el grupo de palabras compuestas, o bien aparece pocas veces. Aunque el número es muy bajo, supera la frecuencia con que aparece en las obras preplatónicas[245] En la *Apología* el verbo aparece cuatro veces, una en forma sustantivada (23d4).

[244] Utilizo la edición ya indicada Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905, además del comentario Brisson a Platon, *Apologie de Socrate,* 1997, pp. 96 y 140.

[245] Mientras en el *Critón, Ión, [Alcibiades 2], Eutifrón, [Alcibiades 1], [Hiparco], [Minos], Laques, Hipias Mayor y [Teages]* no aparece la palabra en cuestión, y en *Menéxeno e Hipias Menor* aparece una sola vez; en *Cármides, Trasímaco* y *Lisis* se encuentra 2, 5 y 7 veces, respectivamente. Es probable que la *Apología* sea posterior a todos ellos. El orden que aquí presentamos no coincide con los resultados de Ledger 1989 y Brandwood 1992: 112. Sobre el problema de la cronología debemos ser sumamente cautelosos. Los corchetes indican los diálogos considerados espurios.



En su defensa ficticia, Sócrates menciona dos clases de acusaciones en su contra: unas son las que había ya recibido de la gente, entre ellos, de Aristófanes (19a-24b); otras, las que presentaron formalmente sus adversarios en el proceso por tres supuestos delitos (24b-28a). Las personas en general (a las que se refiere el pasaje aquí registrado) acusaban a Sócrates de corromper a los jóvenes, pero al no tener pruebas concretas y, para no dar la impresión de estar indecisos, daban respuestas generales. Se debe observar, en primer lugar, que la acusación de la gente no era exclusivamente en contra de Sócrates, sino en contra de todos los φιλόσοφοί (κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων). Con esta expresión, no se refiere a él y a su grupo en especial, sino a los fisiólogos (con los dos primeros cargos) y a los oradores (con el último).

En segundo lugar, Sócrates emplea el plural del compuesto sustantivado φιλόσοφοι y σοφοί indistintamente, con el mismo sentido. Platón podría haber recurrido también a la palabra σοφισταί (no utilizada en este diálogo). Los tres términos podrían indicar lo mismo, pues son sinónimos. En apoyo de lo anterior se puede aducir el ejemplo del *Hipias Mayor.* Al comienzo de ese diálogo se trata sobre los σοφοί (incluso Hipias es llamado σοφός), entre los cuales algunos son denominados sofistas. Podrá observarse que Platón aún no distingue entre filosofía y sofística. En la *Apología* muestra una clara división entre dos tipos de *sophói-philósophoi:* los fisiólogos (19b-d) y los oradores (19d-20c). Esta comunión entre filosofía y sofística persistirá en su obra (Zeppi 1977, pp. 28-30).

T. 30.9. Platón, *Gorgias* 484c5-d2:

φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυὴς ᾖ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα.

Ciertamente, Sócrates, la filosofía es agradable, si uno la toma moderadamente en su juventud, pero si persiste más de lo debido

> es la ruina de los hombres. En efecto, aunque sea una persona muy bien dotada, si filosofa más allá de la juventud, por fuerza el hombre, que en el futuro habrá de ser noble y bien estimado, se hace inexperto en todo aquello en lo que debe ser apto.[246]

En *Gorgias* (484c-d), Calicles considera perniciosa a la filosofía, pues, según él, si una persona sigue filosofando después de la juventud, se convierte en alguien inexperto en todo aquello que resulta útil, como las leyes de la ciudad, las aspiraciones humanas y, en general, la vida misma. Asimismo, quienes proceden de esa manera caen en la ridiculez. Lo anterior coincide con Isócrates, quien también observa que el cálculo, la astronomía y otras ciencias son útiles sólo como introducción a la filosofía política, pero persistir en ello es dañino. Aquí la palabra φιλοσοφία tiene el sentido de ἐπιστήμη, de ciencia, que son como las siervas de la política, reina de las artes. En *Eutidemo* (305a), al afirmar Critón que al menos la filosofía resulta agradable, lo refuta su interlocutor manifestando: "no sirve para nada", aunque se distingue entre los filósofos charlatanes de los verdaderos filósofos. En *Fedón* (64a), Sócrates señala que quienes se dedican verdaderamente a la filosofía no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos, y Simias, riéndose, confirma que, en efecto, los tebanos estarían muy de acuerdo en que quienes filosofan "están listos para la muerte y que es patente que se merecen padecerla" (64b).[247]

T. 30.10. Platón, *República* VI 488b3:

> ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ.
> Inútiles para la mayoría son los mejores filósofos.[248]

En 487d de *República* se persiste en la misma idea de lo nocivo que puede ser la filosofía. Adimanto dice a Sócrates que

[246] Tomo el texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus III, 1903.

[247] Reproduzco la traducción de C. Eggers Lan 1971, p. 103.

[248] Tomo el texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus IV, 1905.

quienes perseveran en la filosofía en su mayoría se convierten en seres muy extraños (τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους), incluso malvados (ἵνα μὴ παμπονήρους), y los que parecen más adelantados son inútiles para sus ciudades (ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους). Sócrates replica comparando la dirección del Estado con la dirección de un barco donde todos los tripulantes buscan ser los timoneles sin haber nunca aprendido el arte respectivo y tachan al verdadero piloto, que pone atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, al viento y a todo aquello que tiene que ver con el arte de conducir las naves, como observador de los astros, charlatán e inútil (*R.* 488e: μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστόν).

T. 30.11. Platón, *Teeteto* 174a4-b1:

> Ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι.
> Como sucedió también a Tales, oh Teodoro, cuando estudiaba los astros y observaba hacia lo alto, cayó en una poza y se dice que una esclava tracia ingeniosa y graciosa se burló de él porque deseaba conocer las cosas del cielo pero se olvidaba de las cosas que estaban frente a él y a su pies. La misma burla vale para todos aquellos que se dedican a la filosofía.[249]

Platón refiere en el pasaje anterior a la célebre anécdota de Tales que, por mirar absorto hacia el cielo, cayó en una poza, lo que parecería indicar lo nocivo que puede ser la filosofía. Sin embargo, parece más bien ser una defensa de la ciencia astronómica. En consonancia con lo anterior cuenta Aristóteles (*EN,* 1259a9-19) que a Tales se le reprochaba por la pobreza en que vivía, la inutilidad de su amor a la filosofía (ἀνοφελοῦς τῆς φιλοσοφίας), pero él demostró, con un estupendo negocio

[249] Tomo el texto de Burnet: Platonis *Opera*, tomus I, 1905.



con los molinos de aceite, que, gracias a su sabiduría, es fácil a los filósofos enriquecerse, pero no es éste el afán de la filosofía (*EE* VII 14, 1247a17 ss.). Según Diógenes Laercio (IX 1 = Heráclito, 22 B 40 DK), Heráclito había escrito que "la acumulación de conocimiento *(polymathía)* no enseña a tener inteligencia, pues, de ser así, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras, e incluso a Jenófanes y a Hecateo". Del mismo Heráclito, Diógenes dice (IX, 3) que se había convertido en un misántropo, retirado en los montes y alimentándose de hierbas y plantas. Cuando se le preguntó a Pitágoras de qué vivía, contestó que para considerar el cielo y las estrellas. A Anaxágoras se le acusaba de descuidar a su familia y a su patria, a lo que él respondió, señalando hacia el cielo: "Allí está mi patria" (*apud* Jaeger 1974, p. 153). Ya en la Comedia Nueva, Anaxipo (Fr. 4 K.-A) afirmaba tajante: "A los filósofos los encuentro reflexionando sólo en los razonamientos, pero los veo sin inteligencia en los hechos".[250]

La filosofía y el verdadero conocimiento

T. 30.12. Platón, *Eutidemo* 288d8:
Ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης.
La filosofía es una posesión de conocimiento.[251]

Eutidemo pertenece a los diálogos de transición, esto es, del 387 al 385, es posterior a la *Apología* (diálogo de juventud) y anterior al *Banquete,* la *República* y el *Fedro,* de la época de madurez (385-370). En ese diálogo el empleo de las palabras del grupo estudiado es muy alto (13 veces), comparable al de los diálogos de la madurez.

[250] Ath. XIII 92f: ἀλλὰ τούς γε φιλοσόφους / ἐν τοῖς λόγοις φρονοῦντας εὑρίσκω μόνον, / ἐν τοῖσι δ' ἔργοις ὄντας ἀνοήτους ὁρῶ.

[251] Fuente: Platonis *Opera,* rec. Burnet, tomus III, 1903; Léxico: *Lexicon Platonicum,* cond. Astius, vol. III, 1838.

Platón atribuye una serie de sofismas a Eutidemo y Dionisodoro (a quienes llama "sofistas"). La forma de razonamiento aparente conocido como sofisma no es algo propio de los llamados sofistas, sino procedimientos empleados por cualquiera, de manera voluntaria o irreflexiva, sentido que después desarrollará Aristóteles. Es probable que el propósito del diálogo fuera ridiculizar a la escuela megárica (algo discutible), que Platón presenta como escuela sofística.

En el diálogo, Clinias y Sócrates concuerdan en que el saber es enseñable y, por lo tanto, es necesario filosofar para adquirir el conocimiento (282d1); luego se define la φιλοσοφία como "posesión de conocimiento" (en este pasaje); pero se da cuenta de que otras disciplinas se pueden definir también de la misma manera, como la carpintería, la medicina, la adivinación, la poesía, etcétera, de modo que todas estas artes podrían denominarse φιλοσοφία (cf. Brisson 2003, p. 45). Encontramos una estrecha correspondencia semántica entre σοφία, ἐπιστήμη y φιλοσοφία. Así también en *República,* algunos años posterior al *Eutidemo,* φιλόσοφος es aquel que está presto a gustar de todo tipo de conocimientos (cf. *R.* V 475c), aunque distingue los conocimientos científicos o epistémicos, de los basados en la opinión (*R.* V 480a). Luego, en *Eutidemo,* se dice que la φιλοσοφία (de los dos sofistas mencionados) es un arte inútil (304e7). Sin embargo, la posesión del conocimiento filosófico es diferente de la simple acumulación de conocimientos de todo tipo (sentido *tradicional*) y de esa filosofía inútil de los sofistas interlocutores de Sócrates. Afirma Brisson (2003, p. 45):

> para Platón, el término *philosophía* no designa ya el aprendizaje de una *sophía* humana, cuyo contenido puede variar al infinito. Ella deviene en una aspiración a una *sophía* que sobrepasa las posibilidades humanas, pues su fin último es la contemplación de un campo de objetos, el mundo de las formas inteligibles, del cual el mundo de las cosas sensibles, donde ha caído el alma humana, por un tiempo al menos, no es sino un reflejo. Ahora bien, según parece, es éste precisamente el sentido de *philósophos* en los pasajes citados del *Banquete* y del *Fedro.*

Este sentido de la filosofía de los dos diálogos señalados en la cita aparece también en *Eutidemo,* lo cual no debe parecer extraño, pues antecede a ambos sólo por algunos años. Como sucede en otras artes (como la crematística, la retórica y la estrategia), la mayoría de los filósofos (en su sentido general) es inepta y no vale nada (307a), pero no por ello se debe desistir de dedicarse a la filosofía, a la educación de los jóvenes en cualquier tipo de conocimiento, en particular en el conocimiento del alma (cf. *Euthd.* 295b). Esta filosofía es la posesión del conocimiento supremo: la ἐπιστήμη, término empleado en vez de la noción de σοφία.

T. 30.13. Platón, *Sofista* 216b9-c1:

> Καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω.
>
> A mí me parece que ningún hombre es en absoluto un dios, pero sí divino, pues a todos los filósofos yo los llamo de esta manera.[252]

Sofista es un diálogo de la vejez (369-347) en el que reaparece el tópico de la sabiduría como una posesión exclusiva de la divinidad que ya se ha visto en varios pasajes de los diálogos platónicos *(Apología, Banquete y Fedro),* pero de manera diferente, como si se hiciera una corrección a la afirmación tajante ya vista en el *Fedro.* En este pasaje encontramos que el extranjero de Elea no es un dios, pero sí un ser divino por el hecho de ser filósofo. La afirmación de que sólo la divinidad puede ser sabia va unida a la idea de que el ser humano sólo puede aspirar a la sabiduría. Ahora el φιλόσοφος desplaza al σοφός. En otros diálogos la filosofía no es aspiración al conocimiento, sino su posesión, pero el verdadero conocimiento filosófico no es el que tiene que ver con el cuidado del cuerpo ni el de las técnicas, sino el que procura el cuidado del alma (cf. *Phd.* 64e y 68b), que en la ciudad ideal poseen los guardianes (cf. *R.* II 375e; III 410e; VI 501e) y el filósofo-rey (*R.* 473c), quienes deben

[252] Texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905.

conocer en su esencia la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Así, el sentido de φιλοσοφία como "amor por el saber" es, en realidad, bastante reducido en Platón. La palabra designa, sobre todo, el conocimiento, mas no el técnico, sino el intelectivo de la esencia, de las ideas o formas de las cosas, entre las cuales se encuentra principalmente el de la justicia. De esta manera, aunque otorga un lugar fundamental a la actividad contemplativa, el filósofo platónico tiene también una función superior: la dirección del Estado.

Conclusiones parciales

Nos detenemos en este punto sin profundizar sobre el sentido último de φιλόσοφος contentándonos con observar que, aunque traslapadas, puede notarse una evolución en las concepciones platónicas sobre el filósofo y la filosofía. Se emplean ambas palabras con el sentido negativo *tradicional* como ofensa contra quienes se llenan de conocimientos, pero no llegan a la esencia trascendente, y contra quienes se dedican a actividades del intelecto que no son útiles para nadie. Se observa también la idea del φιλόσοφος como una persona ansiosa del saber o experto en una determinada área del conocimiento. La φιλοσοφία, en su sentido técnico-filosófico, primero es una aspiración y la σοφία un fin inalcanzable, "pero necesaria para orientar el deseo y la búsqueda" (Dixsaut 1985, p. 45). Por su propia naturaleza física, el ser humano es incapaz de alcanzarla. Sólo puede obtenerla con la muerte *(Fedón)*. El uso hoy tradicional de ese compuesto es que el hombre sólo puede aspirar a amar la σοφία, pero sólo la divinidad puede poseerla.

A pesar de todo, esta última idea no es predominante en el pensamiento platónico. En cambio, prevalece la idea del φιλόσοφος como quien posee el conocimiento verdadero y perfecto. La φιλοσοφία designa el conocimiento verdadero de las formas. Este sentido, que ha predominado en la cultura oc-

cidental, remonta al propio Platón, quien necesariamente tuvo que *resignificar* los conceptos *tradicionales* de σοφός, σοφιστής y φιλόσοφος, y modificar al mismo tiempo las relaciones semánticas entre ellos. Para lograrlo, primero excluyó la σοφία del ámbito de lo humano y luego opuso los otros dos términos (cf. Notomi 1999), para terminar sustituyendo la σοφία por la φιλοσοφία.

Llevó a cabo lo anterior con un éxito rotundo, como queda de manifiesto en el hecho de que la cultura occidental heredó este modelo platónico básico (cf. Brisson 2003) y no el tradicional. Sin embargo, se debe subrayar que éste es sólo uno de los empleos de la φιλοσοφία en Platón, mas no el único, aunque sí el que más ha agradado a los filósofos modernos. En cambio, la φιλοσοφία entendida como política práctica y su enseñanza, que es la máxima concepción del término vinculada a las connotaciones originarias de σοφία, ha quedado relegada a un segundo plano frente a la concepción contemplativa, esencialista y unitaria del conocimiento en sí.

5. *El* σοφιστής *en Platón*

Los sofistas antes de Platón

Sin embargo, nuestra tarea es indagar la noción de la palabra σοφιστής *(sophistēs)* y su empleo en época clásica, con el propósito de entender cómo llegó a significar lo que en su momento no designaba: el *sofista* embaucador y tramposo al que hoy estamos acostumbrados y el *sofista* desagraviado y rehabilitado en la filosofía posmoderna. Para ello hemos tenido que escudriñar el sentido de los términos con los que forma una familia de palabras y con los que se confundía en aquella época (σοφός y φιλόσοφος).

Antes de Isócrates y Platón, las palabras σοφός y σοφιστής se empleaban para referirse al hombre experto en diversas actividades. Σοφός, utilizado generalmente como adjetivo, es

mucho más usual que σοφιστής, usado como sustantivo de la primera. Este segundo término aparece por primera vez sólo a inicios del siglo V (con Píndaro), primero de manera esporádica y luego con mayor frecuencia, aunque en general es una palabra poco frecuente. Σοφός y σοφιστής aparecen como correspondientes o sinónimos antes de Isócrates y Platón. Con la segunda se designa también a los poseedores de conocimientos prácticos e intelectivos: poetas, músicos, adivinos, médicos, al prudente o astuto, a los *pensadores* sobresalientes, en particular, a los que ahora se conocen como filósofos de la naturaleza (cf. T8.4, T11.3, T12.4, T13.3, 4, T14.4, T16.2, T21, T22); después también sirve para nombrar a los políticos y grandes maestros de política y del discurso (T12.4, T13.3, T14.6).

De tal manera, en el uso común y corriente, la palabra σοφιστής no tiene una connotación peyorativa, sino, por el contrario, es un término de prestigio, otorgado a personajes sobresalientes, uso que será predominante en toda la antigüedad clásica. Muchos pensadores hoy considerados filósofos recibían hasta inicios del siglo IV esa etiqueta, al igual que los poetas y quienes desarrollaron una actividad intelectual, como sucede con Simónides de Ceos o el músico Damón; de este modo, es justo que a todos ellos se les considere sofistas.

En el siglo IV los sentidos tradicionales de σοφιστής continúan apareciendo y sigue empleándose, en sentido amplio, para designar a la persona inteligente y preparada, a alguien que sobresale en habilidades y conocimientos frente al común de la gente. Isócrates utiliza de manera precisa ese término para designar, por un lado, a los filósofos naturalistas y a los Siete Sofistas y, por el otro, a los maestros de política. Éste fue, pues, el sentido corriente y, en consecuencia, no es extraño que Suidas afirme que en la antigüedad se llamaba *sofista* al σοφός.

Sin embargo, ya hacia el 423, σοφιστής empieza a utilizarse con un sentido irónico primero y denigrante después. En las *Nubes* de Aristófanes, se aplica a Sócrates el adjetivo σοφός (tal vez de manera jocosa más que denigrante) y también se le designa como σοφιστής. El propio Isócrates, aunque emplea la palabra

con el sentido positivo predominante en su época, indica que el término se aplicaba también a personas que, en realidad, no eran verdaderos maestros, pero decían serlo, y parece aludir a Platón como sofista en su *A Filipo* (V 12), como también lo habrían hecho Timón de Fliunte y Pirrón. Isócrates reformula la tradición: limitó el nombre de sofistas, en sentido estricto, a los maestros de política. Para él, φιλόσοφος y σοφιστής pueden significar lo mismo o ser términos correspondientes, pero también tienen connotaciones diferentes. El φιλόσοφος es el término general que engloba, por lo menos, a los erísticos o a los miembros de las escuelas socráticas, a los fisiólogos y a los maestros de política, a quienes en particular llama σοφισταί.

Platón representa un cambio significativo: la palabra σοφιστής aparece en sus diálogos con profusión y con una riqueza semántica mayor que en los autores antepasados y contemporáneos. Desde el punto de vista cuantitativo, su empleo resulta enorme: 149 casos en sus diálogos (contando los espurios). Sin embargo, el análisis de la incidencia del término σοφιστής en los diálogos muestra un fenómeno extraño, pues esa palabra y su verbo aparecen con una frecuencia inusitada en Platón, pero un poco más de la mitad de ese número se encuentra acumulado en el *Protágoras* (31 veces) y en el *Sofista* (39). En los demás diálogos resulta bastante escaso. La palabra aparece aproximadamente dos veces en cada diálogo.[253]

[253] En los diálogos de la juventud (399-388) su uso es desigual. En seis de ellos (*Critón, Ión, Eutifrón, Alcibíades I, Menéxeno, Hippias Menor, Cármides* y *Trasímaco),* la palabra no aparece ni una sola vez, mientras que en *Laques* y *Hippias Mayor* aparece tres veces y en *Lisis* y *Apología* una vez. En *Protágoras* aparece 31 veces, por lo que lo consideramos un caso atípico. Una mayor recurrencia se da en los diálogos de transición (387-385 a. C.): ocho veces en *Gorgias* y *Menón,* cuatro en *Crátilo* y en *Eutidemo.* En los diálogos de madurez (385-370) disminuye proporcionalmente el número de casos: cuatro en *Banquete,* nueve en *República,* tres en *Fedro* y cinco en *Teeteto;* mientras que no aparece en *Fedón* y *Parménides.* En los diálogos de la vejez o tardíos (369-347 a. C.) encontramos mayor irregularidad, destacando los 46 casos que aparecen en *Sofista,* que es otro caso atípico; en *Político* ocho, una en *Timeo* y *Leyes* y cero en *Filebo* y *Critias.* En las cartas no aparece y en los dudosos y espurios se encuentra raras veces.

En cuanto a sus sentidos, ese término presenta en los diálogos platónicos una amplia gama de connotaciones, tanto positivas como negativas. Sobre todo habrá que resaltar que no se refiere a un grupo de personas en particular, sino a personalidades individuales, entre quienes se encuentran Protágoras, Gorgias, Hipias y Pródico, pero su aplicación es amplia. En general, entre los estudiosos modernos se prefiere resaltar los empleos negativos,[254] como puede verse en el léxico de Ast, cuyo primer ejemplo es el de *Protágoras,* donde Sócrates interroga al joven Hipócrates: "¿Acaso el sofista es entonces un comerciante o un minorista de las mercancías de las que el alma se alimenta?",[255] y termina su selección con *Menón* 91b, donde se alude a los sofistas maestros de virtud y vendedores del conocimiento. Pero en Platón se puede encontrar una amplia gama de empleos, incluso aquellos que ofrecen una connotación positiva del término en cuestión, como veremos en los siguientes ejemplos.

Elogio de los sofistas en Platón

T. 30.14. Platón, *Protágoras* 342a7-b3:

> φιλοσοφία γάρ ἐστιν παλαιοτάτη τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτῃ τε καὶ ἐν Λακεδαίμονι, καὶ σοφισταὶ πλεῖστοι γῆς ἐκεῖ εἰσιν· ἀλλ' ἐξαρνοῦνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, ἵνα μὴ κατάδηλοι ὦσιν ὅτι σοφίᾳ τῶν Ἑλλήνων περίεισιν.
>
> En efecto, la filosofía más antigua y más difundida entre los griegos se encuentra en Creta y Lacedemonia, y los sofistas más numerosos de la tierra se encuentra ahí; sin embargo, [éstos] lo niegan y fingen ser ignorantes, para no evidenciar que aventajan en sabiduría a los griegos.[256]

[254] Sobre la manipulación platónica véase el análisis del "segundo prólogo" del *Protágoras* de Platón, con interesantes indicaciones, de L. Rossetti 2004.

[255] Pl. *Prt.* 313c4-5: Ἆρ' οὖν, ὦ Ἱππόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται;

[256] Sigo el texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905.



Notomi afirma (1999, p. 54) que "Platón —a diferencia de Isócrates— nunca emplea la palabra 'sofista' en un sentido positivo", aunque incluye entre paréntesis "excepto en pocos casos donde la palabra es usada en el viejo sentido". De ello podríamos concluir que incluso Platón no siempre da a la palabra σοφιστής un sentido negativo. Pero no me parece que sean pocos los casos en que Platón emplea esa palabra y sus derivados a la manera antigua, esto es, positiva, y tampoco que esos casos sean irrelevantes. En efecto, Platón da a esa palabra un sentido neutro o una connotación muy positiva. Uno de los mejores ejemplos se encuentra en el diálogo *Sofista,* de la época de la vejez, cuando se refiere a la "sofística de noble estirpe" (*Sph.* 231b3-8, cf. *infra* T30.17), aunque existen otros ejemplos, como cuando se refiere a los expertos en geometría (*Men.* 85b4), al utópico artesano capaz de hacer todas las cosas (*R.* X 596d1), a la *expertísima* Diótima (208b8), que es llamada también *sophē* con el mismo sentido (*Smp.* 201d), o cuando designa con esa palabra a dioses como el Hades/Plutón llamado "*orador* perfecto y gran benefactor", en un pasaje del *Cratilo* (403e4) que se verá en seguida, o el "Zeus *sophistēs*" (ὁ Ζεὺς σοφιστής) de *Minos* 319c3-6 (aunque es un diálogo dudoso) y ὁ Ἔρος [...] καὶ σοφιστής, en un pasaje del *Simposio* exuberante de atributos, el último de los cuales, σοφιστής, parece significar "y, en fin, maestro sumo" (*Smp.* 203d8). En otros casos, Platón pone en boca de los interlocutores de Sócrates la connotación positiva originaria, como en *Protágoras,* donde el joven Hipócrates define la palabra σοφιστής: "como su nombre lo dice, éste es el *conocedor* de los saberes".[257] Hay muchos ejemplos como los anteriores. Obviamente se ha pensado que los casos anteriores son irónicos o jocosos, pero se trata de expresiones que podían ser entendidas en sus connotaciones comunes: 'hábil', 'experto', 'audaz', 'conocedor', 'prudente'…

[257] Pl. *Prt.* 312c5-6: ὥσπερ τοὔνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα. Cf. el comentario a T30.4.

El ejemplo aquí registrado de *Protágoras* resulta extraordinario, pues se refiere a los grandes maestros de Creta y Lacedemonia como sofistas, quienes para ocultar su σοφία mostraban actitudes superficiales como estropearse las orejas, enrollarse cuerdas en los brazos, practicar la gimnasia y usar capas cortas, todo lo cual imitaban los laconizantes. Los lacedemonios se reúnen con sus sofistas a escondidas de los extranjeros, pero cuando se cansan de ello, expulsan a los extranjeros para reunirse sin cuidarse con esos maestros, plenos de sapiencia, quienes empero se expresan en frases breves que son signo de alta educación. Luego Platón menciona a los siete sofistas como ejemplo de ese saber profundo y recóndito. Pero en realidad el sublime filósofo no habla en serio, sino que compone un relato imitando a los que él consideraba sofistas (entre ellos, Protágoras). Se trata de una burla bastante burda, aunque, en el fondo, el relato muestra los empleos comunes de la palabra en cuestión.

T. 30.15. Platón, *Cratilo* 396e1-397a1:

> ΣΩ. [...] χρῆναι οὑτωσὶ ἡμᾶς ποιῆσαι· τὸ μὲν τήμερον εἶναι χρήσασθαι αὐτῇ καὶ τὰ λοιπὰ περὶ τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψασθαι, αὔριον δέ, ἂν καὶ ὑμῖν συνδοκῇ, ἀποδιοπομπησόμεθά τε αὐτὴν καὶ καθαρούμεθα ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν.
>
> SÓCRATES: [...] Es necesario que procedamos así: hoy habrá que emplearla [la *sophía* de Eutifrón] e investigar lo restante acerca de los nombres; mañana, si estás de acuerdo, la expulsaremos y nos purificaremos encontrando a la persona que sea capaz de hacer tales purificaciones, ya sea entre los sacerdotes ya entre los *sofistas.*[258]

Cratilo es un diálogo de la época de transición; por lo tanto, es posterior al *Protágoras* por algunos años. El empleo de las palabras objeto de nuestro estudio en el *Cratilo* es bastante escaso en comparación con los diálogos del mismo periodo, aunque

[258] Sigo a Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905; he consultado D. Sedley, *Plato's Cratylus,* 2003.

semejante al de la literatura anterior: σοφός y σοφία sólo aparecen 18 veces; σοφιστής cuatro, y φιλόσοφος dos.

El uso más o menos tradicional de la palabra σοφιστής desde el punto de vista cuantitativo se observa también en el empleo cualitativo, pues tiene una connotación positiva; en este caso designa a un experto en la purificación, junto al sacerdote. Aun cuando se tratara de un uso irónico, es necesario —para que la ironía sea funcional— que la palabra sea muy bien conocida en un sentido positivo. De cualquier modo, este empleo concuerda con otros muchos pasajes de los diálogos donde la palabra parece tener sentido positivo. En *Cratilo* se dice que Hades, el dios del mundo de los muertos, ata a los hombres que allá llegan con el más poderoso de los deseos[259] que se da "cuando uno, al estar con alguien, piensa que, gracias a él, se hará un hombre mejor",[260] de manera que nadie quiere regresar de allá al mundo de los vivos. Según parece, Hades "sabe decir persuasivos discursos", y en consecuencia de lo anterior, "este dios es un perfecto *orador* y un gran benefactor de quienes están a su lado".[261]

En otro pasaje (398d-e), al analizar la etimología de ἥρωες, Sócrates observa que, en tanto semidioses, esa palabra puede provenir de ἔρως, del amor (de un dios con una mortal o de un mortal con una diosa), o bien se relaciona con εἴρειν, 'decir', pues, en ático, la palabra ἥρωες designa a "expertos y competentes oradores y dialécticos capaces de preguntar", es decir, los héroes resultan ser oradores e interrogadores, de modo que la estirpe heroica se convierte en un género de al-

[259] Pl. *Cra.* 403d1: Τῇ μεγίστῃ ἄρα ἐπιθυμίᾳ τῶν ἐπιθυμιῶν.

[260] Pl. *Cra.* 403d4-5: ἐπιθυμία ᾖ ὅταν τίς τῳ συνὼν οἴηται δι' ἐκεῖνον ἔσεσθαι [T: ἔσθαι] ἀμείνων ἀνήρ.

[261] Pl. *Cra.* 403e2-4: οὕτω καλούς τινας, ὡς ἔοικεν, ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἅιδης, καὶ ἔστιν, ὥς γ' ἐκ τοῦ λόγου τούτου, ὁ θεὸς [οὗτος, om. T] τέλεος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης. Cf. Sedley 2003, p. 95, n. 35: "el contexto aclara que σοφιστής es usado aquí en su sentido positivo primario, 'sabio'", en apoyo de lo cual refiere a otros pasajes de Platón.

gunos oradores y sofistas.[262] Si reducimos la primera secuencia cuatripartita en dos, encontramos las siguientes correspondencias:

σοφοὶ καὶ ῥήτορες δεινοὶ	—	ῥήτορες	—	ῥητόρων γένος
διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες	—	ἐρωτητικοὶ	—	σοφιστῶν γένος

De esta manera los sofistas aparecen no como oradores, sino en la misma línea de los dialécticos y erísticos, es decir, como filósofos en sentido positivo. *Sophistái* se emplea en el sentido de 'intelectuales' a los que pertenece el σοφός (Sedley 2003, p. 93).

La invención de la palabra sofística

T. 30.16. Platón, *Gorgias* 520a-b:

ταὐτόν, ὦ μακάρι', ἐστὶν σοφιστὴς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον, ὥσπερ ἐγὼ ἔλεγον πρὸς Πῶλον· σὺ δὲ δι' ἄγνοιαν τὸ μὲν πάγκαλόν τι οἴει εἶναι, τὴν ῥητορικήν, τοῦ δὲ καταφρονεῖς. τῇ δὲ ἀληθείᾳ κάλλιόν ἐστιν σοφιστικὴ ῥητορικῆς ὅσῳπερ νομοθετικὴ δικαστικῆς καὶ γυμναστικὴ ἰατρικῆς.

lo mismo, querido, es un *sophistēs* que un *rhētōr,* o algo cercano y afín. Tú, en cambio, por ignorancia, piensas que una, la retórica, es totalmente noble, mientras desprecias a la otra [la sofística]. Pero en verdad, la sofística es más noble que la retórica tanto cuanto la legislación lo es de la impartición de la justicia y la gimnasia lo es de la medicina.[263]

[262] Pl. *Cra.* 398d6-7: σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες [καὶ] δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ « εἴρειν » λέγειν ἐστίν [...] οἱ ἥρωες ῥήτορές τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν, ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἡρωικὸν φῦλον, los héroes eran expertos y hábiles oradores y dialécticos hábiles para interrogar, pues *éirein* significa 'hablar' [...] son oradores e interrogadores, de modo que la estirpe heroica se convierte en un género de oradores y sofistas".

[263] Sigo el texto de Burnet: Platonis *Opera,* tomus III, 1903. En este caso no se debe traducir *rhētor* por 'orador', como comúnmente se hace, sobre todo si tiene que ver con los asuntos políticos y judiciales, pues sólo los ciu-

Cuando se oye hablar de *sofística* se piensa que esta palabra se usaba cuando Sócrates vivía y que éste opuso a ella, como si fuera un mal arte, la propia *philosophía.* No es así. El término σοφιστική no aparece en la literatura antes de Platón, y los testimonios indican que él fue el primero en emplearlo y, en consecuencia, su inventor. Aún más, una revisión de las veces que aparece en los diálogos mostrará que su uso es poco frecuente, como se muestra en el siguiente cuadro:

	Σοφιστική	Σοφιστικός	Σοφιστικῶς
Gorgias (386)	463b6, 465c3, 520b2		
Eutidemo		277e3	
Protágoras (380)	316d3		
Teeteto (369)			154e2
Fedro (365)		248e3	
Sofista	223b7, 224d2, 231b8, 233a8	224c7, 224e4, 268b10	

Podrá observarse que las palabras del grupo en **sophistik-* aparece 14 veces en toda la obra platónica y que la mitad de ocasiones ocurre en el *Sofista.* Lo anterior por sí mismo permitiría pensar que los modernos, por lo menos, cometemos un abuso, pues hoy empleamos esa palabra en demasía, como si también Platón y los demás autores contemporáneos lo hubieran hecho así. Pero esto último no sucede. Nos engañamos a nosotros mismos y engañamos a los demás. Por si lo anterior fuera poco, una inspección más a fondo permitirá observar que Platón no emplea comúnmente esa palabra en el sentido que nosotros pensamos que él la usaba, es decir, en sentido negativo y para referirse a una escuela de pensamiento opuesta a la suya. En primer lugar, se debe observar

dadanos podían hablar en público, y los sofistas platónicos son extranjeros. Se refiere propiamente al maestro de retórica, disciplina que podían impartir ciudadanos o extranjeros.

que nuestro filósofo da a la palabra sofística sentidos positivo, negativo y neutro, como sucede con el sustantivo σοφιστής. El primer sentido aparece en el famoso pasaje de *Protágoras* donde Platón pone en boca del personaje homónimo que la *sofística* era muy antigua, pero se ocultaba dentro de las mismas artes, como la poesía o la música. Aunque implícitamente se dice que la sofística se ocultaba por no ser bien vista, la afirmación en boca de Protágoras permite entender que en sí no era negativa.

En el pasaje del *Gorgias* antes reproducido, Sócrates (es decir, Platón) observa que los sofistas, aunque afirman ser maestros de la virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de cometer injusticia contra ellos, pues no les pagan el sueldo y son ingratos, lo cual es absurdo, pues se supone que los maestros de virtud los habrían hecho nobles y justos, pero evidentemente no es así. En este mismo pasaje, Sócrates considera lo mismo al *sofistēs* y al *rhétor.* Por esto reprocha a Polo, su interlocutor en ese momento, que distinga la una de la otra, y que considere totalmente noble a la retórica y desprecie la sofística; lo refuta afirmando que la sofística es más bella que la retórica. Platón presenta a Gorgias no como *sophistēs* ('maestro de política'), sino como *rhétor* ('maestro de retórica') pues su interés central en este momento es rechazar la retórica. La palabra *rhētōr* es ambigua. En época de Platón significa 'político', y σοφιστής, 'maestro de política', de manera que pertenecen al mismo campo. Pero Platón ofrece de *rhētōr* el sentido de 'maestro de retórica', que es una reducción del sentido, pues lo que el *rhētōr* enseña, al ser él mismo político, es la política o sofística, enseñanza que también se denomina con las palabras φιλοσοφία o σοφία. Platón elabora esta reducción y hace de Gorgias un simple maestro del discurso, lo que ciertamente no fue.

Como veremos más adelante (T30.23), tanto la sofística como la retórica son dos formas de adulación, esto es, son dos malas artes. Aquí, empero, la sofística es más noble que la retórica. De

manera tímida, se juzga a la sofística como más noble (κάλλιόν). Pero en otros pasajes se dará una imagen más claramente positiva de ella.

T. 30.17. Platón, *Sofista* 231b3-8:

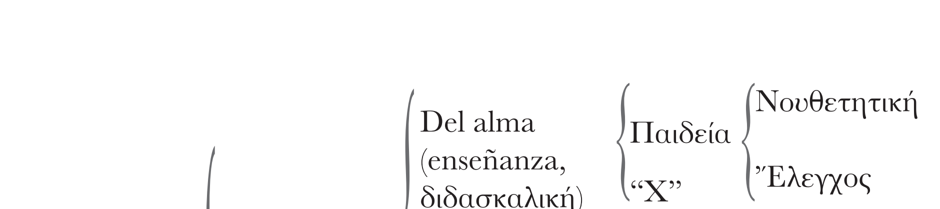
ΞΕ. Ἔστω δὴ διακριτικῆς τέχνης καθαρτική, καθαρτικῆς δὲ τὸ περὶ ψυχὴν μέρος ἀφωρίσθω, τούτου δὲ διδασκαλική, διδασκαλικῆς δὲ παιδευτική· τῆς δὲ παιδευτικῆς ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἔλεγχος ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι μηδὲν ἄλλ' ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλὴν ἡ γένει γενναία σοφιστική.

EX.: Sea, pues, el arte purificativa parte del arte separativa, y del arte purificativa sepárese la parte relativa al alma, y de ésta, la enseñanza, y de la enseñanza, la educación. Y de la educación, la refutación que se da en torno a la vana apariencia de sabiduría, llámese, según nuestro razonamiento revelador, no de otra manera sino *sofística de noble estirpe.*[264]

Podemos descubrir una verdadera valoración de la s*ofística* en otros pasajes platónicos, como en la larga sección del *Sofista* donde Platón trata de definir la sofística con base en el método *diairético,* es decir, en la división por pares. Así, divide la purificación en dos, una es la del alma y otra la del cuerpo. Las artes relativas a esta última son dos: gimnástica y medicina, que atacan la deformidad y la enfermedad, respectivamente. Las artes respectivas al alma son enseñanza (διδασκαλική) y justicia (δίκη). Ambas corrigen la enfermedad y la deformación o ignorancia del alma. De tal manera se obtiene el siguiente cuadro acerca de las artes que tratan sobre la purificación:

[264] Sigo la edición de Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905.





De la *didascálica* se desprenden dos técnicas más específicas: la *paideia* (παιδεία), que purifica de la insapiencia (ἀμαθία) y que es una enseñanza con argumentos, y otra que Platón no nombra ("X"). La *paideia,* a su vez, se divide en dos artes purificadoras más específicas: la amonestación o νουθετητική (*Sofista* 230a3) y la refutación o ἔλεγχος (*Sofista* 230d7), que es la más grande y la más poderosa de las purificaciones,[265] un procedimiento que Platón, ahora en boca del extranjero de Elea, describe con minuciosidad. ¿Quiénes utilizan esta última técnica? El extranjero —esto es, Platón— se ve obligado a aceptar, pues no quiere adjudicarles un honor tan grande, que son los sofistas quienes emplean este procedimiento; en seguida denomina al arte purificativa llamada refutación como "sofística de noble estirpe", donde podría esperarse una palabra como 'filosofía' o 'dialéctica'.

En este pasaje encontramos la más grande alabanza que autor alguno haya hecho acerca de la sofística, y podemos afirmar con Zeppi que "el propio Platón deja traslucir —confiesa, debería decirse, a su pesar— un aprecio positivo por la obra filosófica

[265] Pl. *Sph.* 230d6-8: Ξε. Διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι, "Extranjero: Por todo esto, precisamente, Teeteto, debemos afirmar que la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones".

expresa por los pensadores que él rechaza sobre todo”.[266] Por desgracia, los intérpretes modernos nos guiamos por posiciones tomadas de antemano. Dixsaut (2000, p. 203) observa que los estudiosos se han dividido en dos bandos: unos piensan que la definición de sofística se aplica al método socrático (Cornford, Bluck), de donde resulta que Sócrates es un sofista; otros opinan que al de Protágoras (Kerferd). Dixsaut se opone a esta dicotomía absurda “o… o”, prefiriendo la conjunción “y”: “la definición se aplica a Sócrates y al sofista, a los dos a la vez”. Sócrates opera como sofista, pero no es un sofista. Ambos emplean el método del *élenkhos,* pero los distingue la finalidad (Dixsaut 2000, p. 204). Puede darse otra interpretación a este debatido problema, basada en una preconcepción (los lectores modernos exageramos lo dicho por Platón). La lectura es la siguiente:

Al parecer, los dialogantes no están conformes con llamar “sofística” al arte de la purificación y por eso, al verse obligados a asumir lo anterior, hacen una especificación con el empleo del artículo en posición atributiva: “la sofística, la de noble estirpe” (ἡ γένει γενναία σοφιστική), para distinguirla de la otra sofística, la real (a la que parece aludir con τὸν ὄντως σοφιστήν, *Sofista,* 268d3-4). Platón opera una separación entre dos tipos de sofística: la mala y la buena (es decir, la *filosofía*). Aquí se refiere a esta última como arte purificativa del alma. En los demás pasajes del *Sofista* donde aparece, el término tiene un sentido neutro o negativo: la sofística es la caza de hombres con apariencia de enseñanza (223b7, valor negativo); es un comercio del alma que se ocupa de razonamientos y conocimientos acerca de la perfección (224d2); luego se refiere al prodigio de la sofística de aparentar ser un verdadero conocimiento (233a8).

En resumen, Platón emplea la palabra *sophistikē* pocas veces y su actitud en torno a ese arte no es de rechazo absoluto, sino sólo parcial, pues hace una disociación entre una sofística noble

[266] Los pasajes citados por Zeppi son los siguientes: *Cratilo* 403e; *Menón* 85b; *República* 596d; *Simposio* 177b, 203d, 208c; *Sofista* 216c-d, y el pseudo platónico *Minos* 319c.



y otra innoble. A pesar de ello, los estudiosos modernos se han fijado sobre todo en el cuadro estupendo que ofrece el filósofo capaz de orientar a sus lectores hacia los aspectos negativos de la sofística y crear la ilusión de ser una disciplina aparente y sin sustento ético. Los modernos nos hemos encargado de exagerar sin límite y de suprimir lo que no va bien con nuestra estructura mental, lo cual se confirma bajo el peso de la lectura sesgada.

La manipulación platónica

Es natural que entre los buenos sofistas se encuentren también los malos, aquellos que hacen cualquier promesa por muy absurda que parezca (lo mismo podría decirse de los filósofos). Contra ellos se dirigen Isócrates y Platón. Ambos se aprovechan del uso corriente de la palabra *sophistēs* y le dan nuevos contenidos o refuerzan los ya existentes.

Una mente lúcida en extremo, miembro de los estamentos tradicionalistas más elevados, enemigo acérrimo tanto de la tiranía como de la democracia, Platón pretende reformar el estado ateniense mediante la educación política de los jóvenes de la nobleza. Una utopía condenada al fracaso. Pero, en su intento contra las demás escuelas, logra establecer los cimientos de una doctrina filosófica que, aunque en su momento no tuvo el impacto que hoy creemos que tuvo, en la posteridad logró crear lo que ningún ser humano había hecho: establecer los cimientos de la ciencia y del pensamiento filosófico occidental. ¿Cómo llevó a cabo esa proeza? Recurrió a la retórica: identificó a sus adversarios, los retrató de la peor manera; elogió a su propio maestro y a su escuela misma con una enorme fuerza persuasiva y edificó un método firme de apariencia incuestionable: la dialéctica.

No me interesa describir esta última (para ello cf. Rossetti 2011), sino mostrar la forma en que llevó a cabo su tarea de destruir a sus adversarios, asunto en el cual, sin embargo, no tuvo frutos inmediatos, como ya se ha dicho antes. Para entender

lo anterior, estudiaremos los tres procedimientos seguidos por el Filósofo (cf. pp. 204-205): *a)* ruptura y *disociación* de términos, *b) resignificación* y *c) etopeya,* que consiste en identificar a ciertos individuos con ese término y atribuirles acciones y palabras apropiadas al tipo de personas. Por último, analizaremos con detalle el esquema platónico de los términos objeto de estudio.

T. 30.18. Platón, *Apología* 20a2-b5:

ἄλλος ἀνήρ ἔστι Πάριος ἐνθάδε σοφὸς ὃν ἐγὼ ᾐσθόμην ἐπιδημοῦντα· ἔτυχον γὰρ προσελθὼν ἀνδρὶ ὃς τετέλεκε χρήματα σοφισταῖς πλείω ἢ σύμπαντες οἱ ἄλλοι, Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου· τοῦτον οὖν ἀνηρόμην —ἐστὸν γὰρ αὐτῷ δύο ὑεῖ— "Ὦ Καλλία," ἦν δ' ἐγώ, "εἰ μέν σου τὼ ὑεῖ πώλω ἢ μόσχω ἐγενέσθην, εἴχομεν ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην λαβεῖν καὶ μισθώσασθαι ὃς ἔμελλεν αὐτὼ καλώ τε κἀγαθὼ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν, ἦν δ' ἂν οὗτος ἢ τῶν ἱππικῶν τις ἢ τῶν γεωργικῶν· νῦν δ' ἐπειδὴ ἀνθρώπω ἐστόν, τίνα αὐτοῖν ἐν νῷ ἔχεις ἐπιστάτην λαβεῖν; τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν;

Hay otro hombre aquí, un ciudadano de Paros, un *maestro,* de quien yo me enteré que se encontraba [en Atenas]. En efecto, un día llegué por caso con un hombre que ha gastado con los *sofistas* más dinero que todos los demás juntos: Calias, el hijo de Hipónico. A éste pregunté —él tiene dos hijos— "Oh Calias —le dije—, si tus dos hijos fueran potrillos o becerros, tendríamos que tomar y pagar como su arrendador a aquel que los fuera a hacer los mejores en su cualidad (ἀρετή) respectiva, y éste sería un arrendador de caballos o de bestias. Más, puesto que son personas, ¿a quién tienes en mente para tomarlo como su instructor? ¿Quién es conocedor en tal cualidad humana y política a la vez?[267]

En la *Apología* el término σοφιστής se encuentra una sola vez, lo cual no debe extrañar: La palabra aparece aproximadamente dos veces en cada diálogo (una sola vez en las *Leyes*), pues no era una palabra corriente. En cuanto a su sentido, la palabra en este diálogo no se aparta de los empleos más frecuentes como sinónimo de σοφός.

[267] Sigo la edición de Burnet: Platonis *Opera,* tomus I, 1905.

En este pasaje, Sócrates se defiende de la acusación de que cobraba por enseñar y atribuye esa costumbre a los sofistas; como prueba, rememora un diálogo que había tenido con Calias, un mecenas de esos maestros, quien había contratado a Eveno de Paros para educar a sus hijos por un salario de cinco minas. Eveno es presentado primero como σοφός y después como uno de los sofistas. Esto es frecuente. También Eutidemo y Dionisodoro son llamados sobre todo σοφοί y, en menor medida, σοφισταί. Hoy se les considera sofistas, pues no se puede atribuir a esos malos hombres una palabra noble.

Sócrates se dirige a Calias de manera mordaz: "si tus hijos fueran potrillos o becerros...". Poco antes Sócrates había atribuido la costumbre de cobrar por enseñar a Gorgias, Pródico e Hipias, aprobando que ellos se dedicaran a enseñar.[268] Se trata, desde mi punto de vista, de un tipo de σοφός-σοφιστής, del maestro que cobra por enseñar sobre asuntos ético-políticos. No debe confundirse a éstos con los oradores (también llamados sofistas), aunque algunos sofistas podían enseñar la destreza oratoria (como era precisamente el caso de Sócrates). La expresión τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμων define perfectamente a ese tipo de sofista, maestro de la virtud humanística y política, entendiendo virtud como excelencia (σοφία). Eveno de Paros, que es presentado por Platón como un gran σοφός, tal vez con ironía, actualmente se le considera poeta y filósofo, mas no sofista.

T. 30.19. Platón, *Protágoras* 316d3-e1:

> ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμῳδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον· ἐνίους δέ τινας ᾔσθημαι καὶ γυμναστικήν, οἷον

[268] El cobro de altas cantidades por la enseñanza no era una práctica exclusiva de los sofistas "platónicos". Sobre las acusaciones contra los sofistas cf. Zeppi 1977, p. 29.

Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἥττων σοφιστὴς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός.

Yo afirmo que el arte sofístico es muy antiguo, pero los hombres antiguos que lo empleaban, temiendo lo desagradable de ésta, la disimularon y la ocultaron unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, otros, por su parte, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo; algunos más, considero, incluso con la gimnástica, como Ico el tarentino, y quien ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria.[269]

El *Protágoras* es, tal vez, el último de los diálogos de juventud, poco posterior a la *Apología.* En esta obra ya notamos cambios significativos. En primer lugar, la palabra σοφιστής se emplea con una frecuencia excepcional (31 veces). Su empleo, de cualquier modo, es menos frecuente que σοφός y σοφία (57 veces). Mientras tanto, el término φιλοσοφία continúa extendiéndose (cinco veces).



Podrá parecer absurdo que se haya escogido este pasaje como ejemplo de manipulación platónica y no de un empleo positivo, como parece a primera vista. En efecto, la afirmación de Protágoras (siempre según Platón) de que la sofística era un arte antigua y de que fueron sofistas también Homero, Hesíodo y Simónides y otros, parece apegarse a la realidad, pues esa palabra designaba a cualquier persona que fuera sobresaliente en alguna actividad. En el siglo V, el término σοφιστής designaba a los filósofos naturalistas, a los poetas, a los músicos, a los oradores y a muchos otros, como ya lo hemos repetido muchas veces. Platón podía designar a esas mismas personas tanto σοφοί y φιλόσοφοι como σοφισταί, pues no se libró enteramente de los usos comunes.[270] En el pasaje de *Protágoras,* la sofística tiene un empleo en apariencia

[269] Los textos de este y del siguiente pasaje los tomo de la multicitada edición de Burnet, tomus III (1903).

[270] Por ejemplo, en el *Lisis,* Sócrates se refiere a Mico, de su propio círculo y maestro de jóvenes, como “hábil sofista” (*Ly.* 204a7 Burnet: ἱκανὸς σοφιστής), aunque podría esperarse más bien la palabra σοφός.

positivo, pues era un arte muy antigua y los grandes poetas eran designados con el nombre de *sofistas.* Afirma Dixsaut (2000, pp. 195-196):

> La genealogía fabricada por Protágoras [...] produce un sofista sin sofística. El término 'sofista' adquiere con Protágoras una extensión ilimitada. Es sofista aquel que es capaz de imponer una bella forma a no importa qué material: al lenguaje, al tiempo, pero también a los cuerpos a los hijos... Un sofista es un experto, cuya superioridad se reconoce. Su maestría sobre el diálogo hace que Sócrates sea digno de ser llamado sofista.

Sin embargo, el apego al empleo tradicional es sólo aparente, pues Platón resignifica el término con un dato nuevo: quienes la practicaban la habían ocultado, porque era *desagradable* (τὸ ἐπαχθές). Atribuir a Protágoras una autodescalificación semejante contribuía a dirigir al lector hacia donde el filósofo quería que fuera, esto es, al rechazo de quienes Platón califica de sofistas, entre quienes coloca a Protágoras, que aparece como su máximo representante. Así, el empleo negativo se vuelve primario en Platón dentro de una distinción polar clave en su pensamiento *(disimilación):* existe una sofística buena y una mala. La buena es la filosofía. Platón también opera una resignificación de las palabras σοφοί y φιλόσοφοι, que ya antes hemos considerado. Son los usos que heredará Platón a la cultura occidental.

Sobre este texto es necesario hacer además la siguiente consideración: el pasaje platónico no reproduce el pensamiento de Protágoras, porque, entre otras razones, el término σοφιστής no tenía aún la carga negativa en la fecha dramática del diálogo (antes de la guerra del Peloponeso). Heródico de Selimbria, considerado en el texto como uno de los grandes sofistas, es el fundador de la medicina deportiva. Sin embargo, no parece haber sido muy conocido. Es probable que se trate de una ironía más de Platón: "Este perfecto desconocido es el más connotado de estos sabihondos".

T. 30.20. Platón, *Protágoras* 311b2-b5; 311e4-312a7:

Εἰπέ μοι, ἔφην ἐγώ, ὦ Ἱππόκρατες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνῳ μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ, ὡς παρὰ τίνα ἀφιξόμενος καὶ τίς γενησόμενος;

[...]

—Σοφιστὴν δή τοι ὀνομάζουσί γε, ὦ Σώκρατες, τὸν ἄνδρα εἶναι, ἔφη.

— Ὡς σοφιστῇ ἄρα ἐρχόμεθα τελοῦντες τὰ χρήματα;

— Μάλιστα.

— Εἰ οὖν καὶ τοῦτό τίς σε προσέροιτο· "Αὐτὸς δὲ δὴ ὡς τίς γενησόμενος ἔρχῃ παρὰ τὸν Πρωταγόραν;"

Καὶ ὃς εἶπεν ἐρυθριάσας — ἤδη γὰρ ὑπέφαινέν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆ αὐτὸν γενέσθαι

— Εἰ μέν τι τοῖς ἔμπροσθεν ἔοικεν, δῆλον ὅτι σοφιστὴς γενησόμενος.

— Σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων;

— Νὴ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἴπερ γε ἃ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.

—Dime, Hipócrates —le dije—, ahora deseas ir con Protágoras y darle dinero como paga por tu aprendizaje, ¿con quién quieres llegar y qué quieres llegar a ser?

[…]

— *Sofista* llaman a ese hombre, Sócrates.

— ¿Vamos a pagar entonces el dinero a un *sofista*?

— Exactamente.

— Pues bien, si alguien te preguntara además: vas con Protágoras, ¿para llegar a ser tú mismo qué?

Y él dijo ruborizándose (pues ya se hacía de día y él se hacía visible).

— Si esto te parece como lo anterior, es evidente que para ser un *sofista.*

— Pero, por los dioses, ¿no te daría vergüenza presentarte a los griegos como *sofista*?

— Sí, por Zeus, Sócrates, si es preciso decir lo que pienso.

Como ya se ha dicho, σοφιστής adquiere un sentido negativo durante la primera década de la guerra del Peloponeso en el ámbito de la comedia, pero la palabra se emplea tan poco, que podría haber pasado desapercibida para el público y para los lectores modernos. En cambio, Platón se refiere al σοφιστής de

manera amplia y a menudo con valor negativo, señalando que esa pericia se reduce a la simple habilidad técnica, despojada de algún interés en la búsqueda de la verdad, lo cual es cierto, pues los maestros de otras escuelas rechazaban la existencia de las verdades universales. Platón resaltó los aspectos éticos con el propósito de desprestigiar a sus adversarios en el plano moral. A ello se debe que el joven Hipócrates se ruborice, por la vergüenza de acudir con esos maestros de mala fama. Pero lo anterior es una puesta en escena de acciones y palabras (etopeya) para desprestigiar a las demás escuelas de su tiempo.

T. 30.21. Platón, *Sofista,* 231d2-e7:

ΞΕ.... τὸ πρῶτον ηὑρέθη νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΞΕ. Τὸ δέ γε δεύτερον ἔμπορός τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα.

ΘΕΑΙ. Πάνυ γε.

ΞΕ. Τρίτον δὲ ἆρα οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη;

ΘΕΑΙ. Ναί, καὶ τέταρτόν γε αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν <ἦν>.

ΞΕ. Ὀρθῶς ἐμνημόνευσας. πέμπτον δ' ἐγὼ πειράσομαι μνημονεύειν· τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.

ΘΕΑΙ. Ἦν γὰρ οὖν.

ΞΕ. Τό γε μὴν ἕκτον ἀμφισβητήσιμον μέν, ὅμως δ' ἔθεμεν αὐτῷ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι.

ΘΕΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

EXTRANJERO: [...] En primer lugar se encontró que el sofista era un cazador asalariado de jóvenes ricos.

TEETETO: Sí.

EX.: En segundo, que era un comerciante de los conocimientos acerca del alma.

TEET.: Ciertamente.

EX.: En tercero, ¿acaso no fue evidente que era un comerciante al menudeo de los mismos conocimientos?

TEET.: Sí, y en cuarto lugar, para nosotros era vendedor personal de los conocimientos.

EX.: Correctamente lo has recordado. Y el quinto intentaré yo recordarlo: era un atleta del arte de la competencia con discursos, definida como el arte de la erística.

TEET.: Así era, en efecto.
EX.: El sexto punto era discutible, sin embargo establecimos concordando en esto mismo, que el sofista era un purificador de las opiniones que son obstáculos para los conocimientos acerca del alma.[271]

En el diálogo *Sofista* se encuentra el primer intento por definir de manera sistemática qué es un sofista (cf. Kerferd 1988, p. 13, Schiappa 1991, p. 5). Platón ofrece siete definiciones de sofista que podríamos distribuir en tres grupos:

- El primero contiene la *función general:* (1) se trata de un cazador asalariado de jóvenes ricos.
- Las siguientes tres tienen que ver con la ganancia, pues se refieren a diferentes *tipos de comerciantes:* (2) primero, como vendedor o intermediario de conocimiento del alma; (3) luego, como vendedor al menudeo; (4) por último, como vendedor de sus propios productos de conocimiento.
- El tercer grupo abarca tres definiciones que tienen que ver con su *actividad profesional:* (5) un atleta en disputas erísticas, al discutir sobre lo justo y lo injusto con la finalidad de hacer dinero; (6) un purificador que aparta las opiniones que obstruyen el entendimiento mediante la refutación y, por último, al final del diálogo, (7) se presenta al sofista como imitador del σοφός, y su actividad propia como la imitación de la técnica de discusión (esto es, de la filosofía), mediante contradicciones aparentes y basado en opiniones, no en la verdad (Pl. *Sph.* 268c-d).

Para definir al sofista Platón sigue un proceso arbitrario, pues las dicotomías en que se basa son más bien juegos del razonamiento que llegan a conclusiones preconcebidas, y sin fundamento, pues insiste en las primeras cuatro definiciones al salario cobrado por los sofistas, pero se trata de una exageración, pues, como el propio Platón lo indica (*Sph.* 328b), Protágoras dejaba a sus discípulos que ellos establecieran el pago que ellos consideraran justo, y de una acusación parcial, pues los

[271] Para este y el siguiente texto sigo la edición de Burnet: Platonis *Opera*, tomus I, 1905.

sofistas no eran los únicos que cobraban por enseñar. De cualquier modo, el carácter repetitivo de la acusación es un procedimiento retórico de primer orden que tiene la función de fijar las ideas del emisor en el destinatario. La quinta definición se refiere a la técnica de enseñanza: la erística. Debe notarse que Isócrates consideraba a los filósofos socráticos como erísticos. La sexta es una definición positiva, a la que se hace referencia antes (T30.17). La última resume en su esencia el carácter del sofista delineado por Platón: es lo contrario del σοφός.

Platón reutiliza la palabra σοφιστής y refuerza su valor negativo, reduciendo la 'pericia', la 'habilidad' o la 'astucia' a una simple 'habilidad técnica', despojada de algún interés en la búsqueda de la verdad y connotada por un interés pecuniario, además de su carácter opinativo y falaz, que empero vienen en un segundo plano.

T. 30.22. Platón, *Sofista,* 233c10-11:

Ξε. Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται.

Ex.: El sofista muestra un conocimiento opinativo acerca de todo, pero sin poseer la verdad.

La oposición de fondo es entre opinión *(doxa)* y verdad *(alētheia),* aunque extrañamente viene en un segundo plano, luego del aspecto monetario. Platón señala esta diferencia con el propósito de desprestigiar a otras escuelas, no sólo porque creyera en las verdades eternas e inmutables, sino también por intereses ideológicos en contra de la democracia. De cualquier modo, esta oposición es real, pues Gorgias e Isócrates y otros maestros muestran una clara conciencia sobre la inexistencia de las verdades universales en el campo humanístico y rechazan abiertamente las disciplinas que hoy llamaríamos 'científicas', como la geometría o el cálculo. La opinión y la verdad tienen su campo respectivo, pero al parecer Platón no se fija en estas distinciones, y se limita a considerar que lo que no es verdad es opinión, y ésta es falsedad o engaño. Se trata de una dicotomía burda, pero poderosa: "buscar la verdad



y siempre la verdad”, “oponerse siempre a la mentira y a la apariencia”.

A partir de esta oposición platónica, Aristóteles relaciona la sofística con la *apariencia* o, más específicamente, con los *paralogismos,* que nada tiene que ver con el sentido original de esa palabra, pero no relaciona el razonamiento aparente con los sofistas platónicos, sino con una forma de razonar que puede encontrarse en general en todo discurso, incluido el filosófico, en el ámbito del razonamiento apodíctico o de la ciencia, no en el ámbito de “lo que puede ser de otra manera” (τὰ ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν, cf. Arist. *APo.* 88b30-89b9, etcétera). De cualquier modo, el haber caracterizado como *sofístico* el razonamiento aparente, contribuyó para que en el futuro se condenara una concepción epistemológica y ética más libre y abierta que la vocación platónica, aunque ésta nada tenía que ver con los inexistentes sofistas del siglo V.

Sofística y retórica

La oposición que existe entre retórica y sofística, por un lado, y filosofía, por el otro, en la historia del pensamiento griego ha llamado mucho la atención de los estudiosos contemporáneos; no ha sucedido lo mismo con la relación que existe entre retórica y sofística. Puede pensarse que ambas son la misma cosa, o bien tienen una estrecha vinculación: el sofista es un maestro de retórica. Para el Protágoras platónico, la sofística es el buen consejo en los asuntos privados y públicos, de manera que podemos pensar que el sofista es un maestro de política, un politólogo de la antigüedad, además de ser una persona capaz de administrar bien sus asuntos privados. Como la palabra es el principal instrumento en una sociedad abierta, con tribunales de cientos de jueces y asambleas que todo lo deciden, la retórica no es sino una parte de su enseñanza, aunque no es una enseñanza exclusiva de los sofistas, sino también de rétores o pensadores que no son sofistas. Debe observarse que lo anterior es sólo una ideali-

zación conceptual de Platón. En el siglo V, época que el filósofo imagina y recrea, mas no describe, la situación era diferente: no existe sofística ni sofistas. De los 20 ejemplos del teatro griego antes de que Isócrates y Platón fundaran sus escuelas, no se puede inferir que realmente hubieran existido los famosísimos sofistas platónicos. Más bien indican lo contrario.

Ya hemos visto (T30.16, comentario) que sofística y retórica en Platón pertenecen al mismo ámbito: una es la enseñanza de la política y otra la del discurso político, de manera que aquélla es más noble que ésta. Sin embargo, la actitud del filósofo es bastante ambigua. Las incoherencias, contradicciones y enigmas de los diálogos en torno a la relación entre sofística y retórica tienen una explicación pragmática: a veces pueden identificarse y otras diferenciarse, de acuerdo con los intereses del autor, que se da la libertad de utilizar los términos como le viene en gana. Pero no sólo es ambigua la vinculación o diferencia entre ambas, sino inclusive la actitud del filósofo frente a ellas.

Lo que sucede en el caso de la sofística también se da en el de la retórica: Platón no siempre es crítico de ésta. Establece una disociación al distinguir dos tipos de retórica: la retórica sofística y la filosófica; una buena, la otra mala. Platón postula una retórica filosófica, que no se desentienda de lo bueno, de lo justo y de la verdad. Pero, incluso en relación con la retórica que podríamos llamar *sofística*, el filósofo presenta juicios que contradicen su posición central en contra. Por ejemplo, al final del *Eutidemo*, Sócrates reanima a Critón, quien se encuentra indeciso de cómo encaminar a sus hijos a la filosofía, diciéndole que deje que hagan lo que quieran quienes deseen dedicarse a la filosofía, sean buenos o malos y que, en cambio, analice las diversas disciplinas y practiquen él y sus hijos las que les parezcan buenas y los aleje de las que, a su entender, no lo sean: "¿No te parece que sean nobles la gimnasia, la crematística, la retórica y la estrategia?".[272] Este ejemplo muestra

[272] Pl. *Cri.* 307a5-6: ἐπεὶ γυμναστικὴ οὐ καλὸν δοκεῖ σοι εἶναι, καὶ χρηματιστικὴ καὶ ῥητορικὴ καὶ στρατηγία;

que el rechazo de la retórica no es absoluto, sino en cuanto es instrumento privilegiado de sus adversarios.

Ahora veamos algunos ejemplos significativos en contra de la sofística:

T. 30.23. Platón, *Gorgias* 465b7-c3:

> ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι —ἤδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις— ὅτι ὃ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.
>
> quiero decirte, como lo hacen los geómetras —pues tal vez así podrías seguirme mejor—, que la cosmética es a la gimnasia lo que la sofística es a la legislación; y la gastronomía es a la medicina lo que la retórica a la justicia.[273]

En este pasaje, particularmente relevante, del *Gorgias,* Platón establece una neta distinción entre sofística y retórica, al ubicarlas con precisión matemática en el contexto de otras artes y expresa la más acre acusación en contra de ambas. Hemos visto en 520a-b (cf. T30.16) que Sócrates considera a la sofística superior a la retórica, aun cuando se reconoce la cercanía entre ambas. La acusación contundente contra la sofística y la retórica se muestra en la siguiente célebre comparación.

Artes *(tekhnai)*			Pseudoartes *(kolakeiai)*	
	preventivas	curativas	preventivas	curativas
El alma	legislación νομοθετική	JUSTICIA δικαιοσύνη	sofística σοφιστική	RETÓRICA ῥητορική
El cuerpo	gimnástica γυμναστική	medicina ἰατρική	cosmética κομμωτική	gastronomía ὀψοποιική

La diferencia fundamental entre la legislación y la justicia es que la primera provee de lo necesario para garantizar el

[273] Fuente: Platonis *Opera,* rec. Burnet, tomus III, 1903.



buen funcionamiento del organismo social y evitar los disturbios y la ruina; la segunda, en cambio, interviene cuando el mal ya se ha manifestado y se busca remediarlo. Por ello, la legislación está en correspondencia con la gimnástica, pues ambas buscan mantener sanos el alma y el cuerpo; y la justicia está en correlación con la medicina, porque ambas buscan remediar las enfermedades del alma y del cuerpo. Así, legislación y gimnástica son preventivas; justicia y medicina, curativas. Las mismas equivalencias o relaciones se verifican en las otras cuatro artes o prácticas, de modo que la sofística y la cosmética pertenecen a las prácticas preventivas; la retórica y la gastronomía, a las curativas. Pero Platón considera a estas cuatro no como artes, sino sólo adulación (κολακεία), en contraposición con las cuatro artes verdaderas. Son adulación porque se limitan a buscar el placer del cuerpo (cosmética y gastronomía) y del alma (sofística y retórica), y no tienen conocimiento de la actividad que llevan a cabo (la procuración del placer) ni la razón de ello (cuál es el mejor placer y cuál el peor).[274] Así, la sofística se disfraza de legislación y la retórica de justicia, de manera que ambas son sólo apariencias, viles engaños. Este solo pasaje serviría a los filósofos para oponerse de manera rotunda a cualquier relación con aquellas despreciables pseudoartes.

En el *Sofista,* como ya hemos visto, Platón presenta un cuadro parecido en relación con las artes purificadoras del alma y del cuerpo. Pero hay cuatro diferencias: *a)* no incluye en el *Sofista* las pseudoartes; *b)* en vez del criterio curativo-preventivo del *Gorgias* se utiliza el de enfermedad-deformación; *c)* en el criterio curativo del alma se encuentra la legislación, y en el de la deformidad del alma aparece la enseñanza. Por último, *d)* la sofística parece

[274] Cf. *Gorgias* 501c3-502c3. Debe notarse que, en *Gorgias* 501d-502c, Platón las considera actividades (ἐπιδεύσεις) y no artes, porque su único fin es el placer, la música, el canto coral, la poesía ditirámbica y la tragedia. Ahí también (502c5-7) se considera al discurso como poesía despojada de melodía, ritmo y métrica.

encontrarse entre las artes verdaderas en función del ἔλεγχος, esto es, la refutación, mecanismo central del diálogo socrático. Se trata de una evolución del pensamiento platónico.

Platón sigue diciendo, siempre a través de Sócrates:

T. 30.24. Platón, *Gorgias* 465c3-7:

ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ᾽ ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταὐτὰ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρήσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις.

Lo que entonces digo [es que las artes] se distinguen así por naturaleza y, en relación con ellas, al estar cerca, sofistas y rétores se funden en una misma unidad y tratan de los mismos asuntos, y no saben que estos hombres no se ocuparán de asuntos de los otros ni aquellos de los suyos.[275]

A diferencia del texto anterior, este pasaje es muy oscuro, entre otros en los siguientes aspectos:

a) No se sabe con seguridad a qué se refiere διέστηκε. Por una parte, puede hacerse referencia a la distinción entre las artes preventivas (legislación y gimnástica; sofística y cosmética) y entre las artes curativas (justicia y medicina; retórica y gastronomía). En este caso se quiere subrayar la diferencia *natural* entre sofística y retórica. Pero no es de esta diferencia de lo que se trata inmediatamente antes, sino de aquella entre sofística y legislación y retórica y justicia, lo cual lleva a una segunda posibilidad: se trata de la diferencia entre artes verdaderas y las pseudoartes, de manera que unas y otras sean distintas por naturaleza (cosmética y gimnástica; sofística y legislación; gastronomía y medicina, y retórica y justicia). En estos casos es difícil afirmar que las dichas artes sean diferentes por naturaleza (φύσει), puesto que deberían serlo más bien por *nomos,* por convención. Si se toma esto en consideración, se plantea la tercera posibilidad que se refiere no a las artes y pseudoartes, sino a los dos elementos: alma y cuerpo, los

[275] Fuente: Platonis *Opera,* rec. Burnet, tomus III, 1903.

cuales son distintos por naturaleza. Sin embargo, las líneas inmediatamente anteriores no se refieren a estas partes.

b) Tampoco es claro cuál es el sujeto de φύρονται, cuya interpretación depende de la solución que se dé al problema anterior. Por tal motivo, también se pueden plantear varias interpretaciones al respecto. Si la distinción por naturaleza es entre artes preventivas y curativas, entonces, puesto que se encuentran tan cercanas, se mezclan en el mismo campo las artes correspondientes (esto es, legislación con justicia; sofística con retórica, etcétera), de modo que sofistas y rétores tratan de las mismas cosas, y ni unos ni otros saben a ciencia cierta a qué se dedican, cuál es su propia profesión.[276] Es posible que la neta separación natural se establezca entre las cuatro artes verdaderas y entre las cuatro pseudoartes; entonces la mezcla será también entre sofística y legislación y entre retórica y justicia, pero en nuestro pasaje se está hablando sobre la confusión de sofistas y rétores, cuyos campos se mezclan.[277] La separación entre alma y cuerpo es natural, pero la cercanía entre ambos provocaría que se mezclaran; sin embargo, esa mezcla no provocaría ninguna gran confusión entre sofistas y rétores, pues éstos no tienen que ver con el alma. Esta confusión per-

[276] Para este caso, cf. Schmidt 1980, p. 27: "como digo, difieren así por su naturaleza; pero, puesto que también se encuentran cerca, se las mezcla, y a lo mismo se refieren sofistas y oradores, y ellos no saben que hacer con ellos mismos, ni los demás hombres con ellos", y Nonvel Pieri 1991: "Ciò che intendo dire è che, per caratteri naturali, c'è senzaltro distinzione fra questi termini. Per il fatto però ch'essi, per essere prossimi, si mescolano insieme confondendosi, e che sofista e retori si occupano delle medesime cose, neanche sanno né essi di se stessi, né gli altri di loro, qual'è la loro propria funzione". Calonge Ruiz 2000, p. 50: "Como digo, son distintas por naturaleza, pero como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función, ni los demás hombres como servirse de ellos".

[277] Para este caso, cf. La Magna 1981, pp. 97-98, afirma: "poiché esso sono vicine, i retori e i sofisti, agendo nello stesso campo e intorno agli stessi argomenti che gli amministratori de la giustizia e i legislatori, si confondono con questi e generano confuzione".

mite determinar que, en sentido estricto, el sujeto de διέστηκε debería encontrarse entre las pseudoartes referidas al alma (la sofística —preventiva— y la retórica —curativa—), pues al confundirse la sofística y la retórica provocaría confusión entre los sofistas y los rétores. Se trata, por tanto, de una cuarta posibilidad, claramente orientada a las dos artes señaladas.

De cualquier modo, el pasaje sobre la mezcla de las disciplinas es muy confuso, porque en él se trata de un asunto diferente del tratado antes, sobre las relaciones de la retórica con la justicia, de lo que va a tratar después. Sin embargo, la solución que hemos encontrado parece satisfactoria, aunque el asunto tratado en estas líneas sea más específico. En todo caso, puede suponerse que Platón escribió de manera oscura esas líneas con el fin de confundir a los oyentes y evitar que pudieran analizar la pertinencia o no de las correspondencias que poco antes ha presentado el filósofo con una gran claridad, en particular las de las pseudoartes o adulaciones con las artes verdaderas.

En *Gorgias* (520a-b = T30.16.) también se aborda el desprestigio por la retórica. Ahí Platón afirma que la sofística (que es una adulación) es más noble que la retórica. Se presenta a Gorgias como un maestro de retórica no como un sofista (una adulación peor). Hay que notar que, a menudo, Platón presenta a Gorgias como rétor, no como sofista, pero en otras obras lo considera también un sofista (*Ap.* 19e; *Hp. Ma.* 281e-282d). Dependiendo de su interés, Platón pone a Gorgias una etiqueta u otra. De cualquier modo, la confusión entre sofística y retórica es un fenómeno que se puede dar fácilmente, pues ambas tienen que ver con el arte político.

Ahora analicemos más detenidamente la relación entre las llamadas artes verdaderas y las adulaciones correspondientes que tienen que ver con el alma. Por un lado, la legislación y la justicia como disciplinas del alma; por el otro, la sofística y la retórica como adulaciones correspondientes. Se pueden hacer las siguientes observaciones:

Primero. Se puede señalar que no existe ninguna correspondencia fundamental entre sofística y legislación, es decir,

que la sofística no es la pseudoarte correspondiente de la verdadera arte llamada legislación. Son dos disciplinas diferentes, en cuanto que, *strictu sensu,* la sofística no constituye una actividad legislativa, aun cuando los sofistas podían desarrollar esa actividad, que es una adulación desde el punto de vista platónico. En efecto, Protágoras habría escrito la Constitución de Turios. Pero, además, él no se dedicaba sólo a esa actividad, ni todos los reconocidos sofistas se dedicaban a legislar; ni sólo los 'sofistas' desarrollaban esa actividad, sino que también otros pensadores contemporáneos dedicaban parte de sus esfuerzos a la legislación, además de los funcionarios dedicados a ello (los νομοθέται). Además, Platón no se refiere a la legislación que se realizaba en la Atenas contemporánea, llamada νομοθεσία, que no es la verdadera legislación (sigo las ideas platónicas), pues tiende sólo a agradar, sino al verdadero arte legislativo: la νομοθετική, la cual, además, es una forma del arte del gobierno llamado βασιλική (*Plt.* 294a6-7) que tiende al bien de la ciudad.[278] Así pues, Platón reduce la sofística al campo puramente legislativo y en un sentido adulatorio.



Segundo. Se puede afirmar que también la analogía entre justicia y retórica ambas artes curativas es falsa. En principio debemos decir que la justicia no tiene sólo un carácter curativo, sino también preventivo. Habrá que subrayar que Platón utiliza el término abstracto δικαιοσύνη, pero la tradición manuscrita no es unánime, pues en vez de δικαιοσύνη se ha transmitido otro término: δικαστική,[279] que además es el término que aparece en todos los manuscritos en *Grg.* 520b, pasaje donde trata sobre este mismo asunto de las relaciones y diferencias de las artes y pseudoartes. Por esto, aunque los editores en su mayoría mantienen la lectura del mayor número de los manuscritos, he preferido

[278] Cf. Aristóteles, *EN* 1141b, en donde la νομοθετική es la prudencia legislativa, mientras la νομοθεσία es la legislación práctica.

[279] Ésta es la lectura del manuscrito F y de una buena parte de la tradición doxográfica, que pertenece a una familia diferente de la de los manuscritos que transmiten la primera lectura. Cf. también *Grg.* 464b8 y c2.

considerar la δικαιοσύνη en el sentido de δικαστική; es decir, no se trata de la virtud de la justicia, sino de la administración de la justicia: se refiere concretamente a la actividad de los jueces, al trabajo que se realiza en los tribunales. Sería, pues, el arte de la impartición de la justicia. Sin embargo, como en el caso de la νομοθετική, debe preferirse δικαιοσύνη, pues ambas se encontrarían en un mismo plano.[280] De cualquier modo, en este caso nos encontramos con una reducción de la retórica al trabajo en los juzgados, al considerarla como la que "nos salva en los tribunales" (*Grg.* 511c2). En el diálogo en cuestión, el campo de la retórica es amplio, pues abarca no sólo cómo hablar en los juzgados, sino también en las asambleas y en otras reuniones públicas, todo lo cual aparece en diversas partes del *Gorgias* y del *Fedro*.

En resumen, las correspondencias planteadas por lo menos son oscuras, si no es que reducidas y manipuladas. El siguiente párrafo (aquí transcrito) acerca de la diferencia por naturaleza y la cercanía por semejanza, que evidentemente está enredada, provoca que el lector se descontrole, pierda el ritmo de la lectura y prefiera seguir adelante sin reflexionar al respecto.

De tal manera, en relación con la clasificación de las artes, se puede concluir lo siguiente: En el *Gorgias*, sofística y retórica son pseudoartes que tienen que ver con el alma, aunque son diferentes en el mismo campo (el de la política). La relación de la sofística con la legislación y de la retórica con la justicia, que explicita la diferenciación señalada, no parece ni clara ni útil. La presentación caótica o contradictoria o sin fundamentos puede ser (como en este caso) intencional. Se debe subrayar también que en los diálogos existe una apreciación por la sofística y por la retórica que los platonistas no toman regularmente en consideración.

[280] Debe notarse que la retórica no puede ser el pseudoarte de los jueces que imparten justicia, simplemente porque los jueces no discutían ni pronunciaban discursos en los tribunales. Los δικασταί se limitaban a depositar su voto en la urna. Nada tiene, pues, que ver la retórica con la δικαστική, si consideramos que la retórica es la artesana de la persuasión, como ya antes se ha definido en el texto del *Gorgias*.

La distinción entre el filósofo y el sofista, afirma Noburu Notomi (1999, p. 73), “no es un problema meramente histórico, sino uno de los problemas universales más importantes de la filosofía”. El sofista y el filósofo son como las dos caras de una moneda, y al definir a uno, por su oposición mutua, se define al otro. Para ser un verdadero filósofo es necesario saber qué es un sofista, para expulsarlo constantemente.

En estas páginas intentaré describir el mecanismo que Platón utilizó para oponer ambos conceptos y, en seguida, mostrar las consecuencias de todo ello, presumiendo que no es un hecho sin importancia sino el acontecimiento fundacional del propio concepto de ‘filosofía’.

¿Cómo son los actores de la comedia platónica? ¿Cómo aparecen dibujados? En primer lugar se debe distinguir entre los empleos tradicionales de las nociones y las connotaciones que Platón retoma o introduce. Los testimonios llevan necesariamente a dos conclusiones desconcertantes:

El término *sophistēs* conserva el sentido original de personaje destacado en cualquier ciencia o arte, empezando por Homero e incluyendo a los grandes filósofos presocráticos. Parece corroborar lo anterior el famoso pasaje del *Protágoras* donde hace referencia a la amplitud del término sofista (*Prt.* 316d3-e1 = T30.19) y otro pasaje del diálogo *Sofista* (*Sph.* 253c5-10), donde un personaje se pregunta si acaso, en la búsqueda del sofista, no se habrían encontrado con el filósofo, además de afirmar también que los dioses son admirables sofistas (*Prt.* 342a7-b3 = T30.14, comentario). Asimismo, la palabra ‘sofistica’, invento de Platón, presenta un sentido positivo, en varios pasajes, en particular en la expresión “sofistica de noble estirpe”, que aparece en el *Sph.* 231b3-8 (T30.17). La novedad consistió en haber subrayado o elevado las acepciones que se encuentran en la literatura anterior, en particular las relacionadas con el conocimiento teórico, la oratoria y la política, hasta llegar a fundar la filosofía, la

retórica filosófica y el arte político o sofística, desde la óptica particular del sublime Filósofo, aunque el origen de estas innovaciones pasan desapercibidas.

En cambio, en la actualidad, la idea más difundida sobre los sofistas proviene de la imagen negativa que Platón elabora sobre aquellos personajes y de su invención del concepto de sofística. Pero Platón no es el responsable del éxito que hoy tienen las nuevas acepciones, sino los estudiosos modernos que agigantaron lo dicho por el filósofo y no hicieron caso de la diversidad de empleos y de sus intenciones. Por ello resulta del mayor interés entender cómo procedió Platón al reelaborar la imagen del sofista y al agrupar en esta noción a personalidades tan disímbolas como Protágoras, Gorgias e Hipias. Eso es lo que intentaremos en seguida.

Cuando empezó a escribir sus diálogos, Platón tenía ante sí tres palabras para referirse a las personas que profesaban el conocimiento: σοφός, σοφιστής y φιλόσοφος. Los primeros dos se empleaban con mucha frecuencia: σοφός era un adjetivo para calificar al hombre como experto en artes y oficios (acepción 1), conocedor o acumulador de conocimientos (acepción 2), astuto, sagaz (acepción 3), prudente (acepción 4), pensador o teórico (acepción 5) y orador y político (acepción 6). Por un fenómeno semántico, σοφιστής funge como sustantivo correspondiente de los adjetivos anteriores, desde el poeta al maestro de oratoria, en sentido positivo, pero sujeto también a empleos negativos. El compuesto φιλόσοφος se empleaba fundamentalmente como insulto, pero así como *philotimía* ('ambicioso') es un vicio suceptible de ser empleado como la virtud respectiva, también φιλόσοφος podía emplearse con una connotación positiva.

Como la palabra σοφιστής había adquirido connotaciones negativas y el compuesto φιλόσοφος podía reinterpretarse como alabanza, durante el siglo IV, algunos autores prefirieron utilizar las palabras φιλόσοφος, φιλοσοφία y su verbo correspondiente para dar cuenta de su actividad pedagógica. Esto sucedió con Isócrates y con Platón. Así, Isócrates vincula la palabra φιλόσοφος a la acepción 6 agregándole o sobreentendiendo el

modificador τῶν λόγων o περὶ τοῦς λόγους, para referirse a la persona capaz de persuadir en los asuntos políticos más importantes de la ciudad o a quien se prepara para ello, como sinónimo de σοφιστής. La expresión φιλόσοφία (τῶν λόγων) (cf. *Antid.* XV 48) tuvo cierto éxito, pero en época moderna fue arrollado por una nueva connotación: la de "amor a la sabiduría".

Platón relaciona φιλόσοφος con la acepción 5 y revoluciona su núcleo semántico para significar "amante del conocimiento", pero para ello también transforma los núcleos, la conjunción y la correspondencia semánticas del conjunto de palabras en **soph-*. Para lograrlo siguió varios procedimientos: *disociación, resignificación* y *etopeya* (cf. *supra,* pp. 204-205) con el propósito de diferenciarse de sus adversarios contemporáneos y atacarlos. Para lograr esta proeza de la inteligencia, el filósofo creó una terminología técnica que en muchos casos modifica y falsea los conceptos originales, con un éxito rotundo (aunque no inmediato). Su técnica se basó en el establecimiento de dicotomías que ahora parecen esenciales e irrenunciables: apariencia y realidad, opinión y verdad, cuerpo y alma (dicotomía ya existente que él sistematizó); falso y verdadero, retórica sofística y retórica filosófica, etcétera. En el caso particular de la dicotomía sofística y filosofía, Platón disponía de la palabra σοφιστής, que procedió a dividir en dos: el sofista bueno y el sofista malo. Al primero lo llamará filósofo. El concepto positivo se define por su opuesto (Notomi 1999).

Así, Platón establece una nueva estructura semántica con base en la antítesis entre sofista y filósofo que antes de Platón no existía o, si existía, él la empleó de manera sistemática, puntual y extendida. Esta operación se denomina *disociación.*[281] Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958, p. 554) señalan su enorme importancia de la siguiente manera:

[281] La disociación consiste en tomar una idea unica (por ejemplo, *democracia*) y otorgarle dos sentidos opuestos (*democracia* en sentido positivo y en sentido negativo). Así hay una democracia buena (la mía o la nuestra) y una mala (la de otros o de los demás). En el caso de la idea de sofista, cf. también Schiappa 1991, p. 6.

> Mostraremos en seguida que toda filosofía nueva supone la elaboración de un aparato conceptual, una de cuyas partes al menos, aquella que es fundamentalmente original, resulta de una disociación de nociones que permiten resolver los problemas que la filosofía se ha planteado. Esto explicará, entre otras cosas, el gran interés que merece, a partir de nosotros, el estudio de la técnica de las disociaciones.

Platón divide al sofista, a la sofística y a la retórica en buenos y malos. El sofista bueno es el filósofo; la sofística buena, la filosofía, y la retórica buena, la dialéctica. Podremos decir que Platón, basándose en esa técnica, logró no sólo fundar su propia filosofía, sino crear otras disciplinas. En otras palabras, Platón retoma una palabra ya en uso, en nuestro caso, σοφιστής, que tiene un sentido positivo, con matices negativos; afirma la oposición (disociación) y subraya el sentido restringido y negativo, adjetivándola de la peor manera (resignificación). En seguida, sustituye el término σοφιστής con sentido positivo con otro término poco usado: φιλόσοφος, y resalta su connotación positiva (resignificación). En este proceso, Platón aplica la técnica de la "*ruptura* de enlace", que consiste en afirmar que diversos elementos que se refieren a un mismo fenómeno deberían estar separados e independientes (Perelman y Olbrechts-Tyteca 1958, p. 551). De esta manera, al resignificar los conceptos recibidos: σοφός, σοφιστής y φιλόσοφος, rompe la organización conceptual existente, sustituyendo las relaciones comunes entre los tres términos, que antes se aplicaban en un solo sentido ('hábil', 'hombre hábil' e 'inclinado a la habilidad'), para designar ahora diferentes tipos (la divinidad, el sofista y el filósofo).

Así, dos términos que podrían designar el mismo fenómeno, σοφιστής y φιλόσοφος (dejemos a un lado σοφός), se tensan en oposición. Por último, Platón asigna comportamientos y palabras a determinados personajes de acuerdo con su tipología (etopeya): éstos (Protágoras, Gorgias…) son sofistas; Sócrates, un filósofo. Para atacar y ridiculizar a sus principales adversarios, recurre a un mecanismo de enorme efectividad que consiste en poner en lugar de sus rivales a personajes

ficticios, como Calicles y el extranjero de Elea, y sobre todo a personajes reales, retocados y alterados. Así como Isócrates escribe un discurso ficticio de defensa ante un tribunal debido a la acusación ficticia de algunos sofistas y abogados, del mismo modo Platón inventa a sus propios enemigos con el propósito de vencerlos en debates ficticios. El cuadro resultante es un simulacro, un juego del intelecto: es la Sofistópolis platónica, que estará en la base de la Sofistópolis moderna.

Un elemento de extraordinaria importancia, pues constituye el vehículo de transmisión, es el empleo de un instrumento mediático novedoso en su época con una enorme capacidad persuasiva: el diálogo, que a partir de Platón se convirtió en un verdadero género literario, aun cuando antes ya existía. La función principal del diálogo no es exponer enseñanzas filosóficas, sino servir como instrumento propagandístico de su escuela. El diálogo no es una invención platónica. Sócrates basó la enseñanza de su filosofía y su lucha contra los maestros de otras escuelas en el diálogo refutativo *(elenjético)*. Sus discípulos debían ser expertos en las diversas técnicas empleadas en los debates erísticos de carácter fundamentalmente *elenjético*, mediante ejemplos y contraejemplos, la ironía, la risa, etcétera (cf. sobre todo ello, cf. Rossetti 2011, *passim*, por ejemplo, pp. 41-49). Ellos aprendían la técnica en la práctica cotidiana, a través del ejemplo y la imitación. Se trató de un extraordinario desarrollo del intelecto, frente a la técnica del discurso ficticio como el *Elogio de Helena* de Gorgias, el *Antídosis* de Isócrates, la *Apología* platónica y otros. Así, los dos maestros confrontados, Isócrates y Platón, buscan afianzar sus respectivas escuelas siguiendo caminos diferentes: uno mediante el discurso; el otro mediante el diálogo, ambos ficticios.

El caso platónico tiene un obstáculo difícil de remontar. Se trata del grave problema señalado por Eric A. Havelock: “Los platonistas tienen enormes dificultades para aceptar el hecho de que él [Sócrates] pudiera ser injusto con alguien. ¿Cómo podría el profeta de la sinceridad personal y de la claridad científica ser él mismo un propagandista que enturbia



las aguas de la historia?"[282] Pero aquí también es necesaria la respuesta del mismo estudioso (Havelock 1957, p. 165), en el sentido de que ningún filósofo en su sano juicio se preocuparía por registrar con fidelidad histórica puntos de vista que intelectualmente no comparte. En consecuencia, no tenemos por qué obligar a Platón a que proceda como nuestros prejuicios sugieren, ni por qué pensar que los encuentros entre Sócrates y sus interlocutores realmente hubieran existido, ni que los sofistas eran tal como él los pinta. Pero así se ha hecho, a pesar de Havelock, quien también cree que los sofistas sí existieron, a los que distingue como 'intelectuales', reemplazados por el 'amante de la inteligencia' en Platón y Aristóteles (1957, pp. 158-159).

De esta manera, se inventa una *escuela* realmente inexistente como tal y se adjudica a sus principales representantes una serie de actitudes y palabras (etopeya). Los sofistas dibujados por Platón son personajes literarios con rasgos éticos adecuados a ese tipo de personajes; muchos de ellos existieron en la realidad, pero no pueden identificarse como sofistas. Lo mismo sucede con los personajes de los diálogos ciceronianos o con el Virgilio de la *Divina Comedia,* quien aunque vivió realmente, no pudo haber conocido a Dante (si bien no sería extraño que alguien opinara lo contrario).[283]



282 "a propagandist muddying the waters of history", Havelock 1957, p. 160, cf. Poulakos 1995, p. 78.

283 Hay quienes sostienen que las ideas y doctrinas que atribuye el filósofo a los sofistas son genuinas o en cierta medida genuinas y que incluso Platón no deja de manifestar cierto respeto por algunas grandes figuras como Protágoras, Gorgias y Pródico, motivo por el cual se puede considerar como la mejor fuente con que contamos para el estudio de esos pensadores. Incluso, se dice que gracias al filósofo esos personajes llegaron a la celebridad, que no hubieran obtenido por sí mismos (cf. McComiskey 2002, pp. 17-18). Esto último podría parecer cierto, pero se trata de figuras literarias, no de pensadores verdaderos. Son Romeo y Julieta, los personajes de una tragedia quienes se han vuelto famosos, no las personas que pudieron haber existido con esos nombres.

Observemos cómo procede Platón con un ejemplo que se encuentra en un pasaje del *Protágoras* (311e4-312a7 = T. 30.20), donde Sócrates pregunta al joven Hipócrates, deseoso de recibir las lecciones de Protágoras, con qué propósito querría hacerse su discípulo. A esta pregunta, el joven, avergonzado, responde que "para hacerse sofista". Para evitar la perturbación del joven, Sócrates le dice que también él podría recibir las lecciones de Protágoras para recibir la educación que impartía sobre el hablar con eficacia. ¿Qué logra Platón en esas pocas líneas? Por una parte, los lectores caemos redondamente en la creencia de que ser sofista es algo vergonzoso; por otra, que Sócrates es un buen tipo, honesto, prudente y sabio. Sentimos una simpatía y admiración extrema hacia Sócrates y un menosprecio no menos grande por los sofistas, debido a las fantasiosas historias —pero muy bien elaboradas— de Platón.

Otro ejemplo de ello se encuentra en el *Eutidemo*. El personaje de este nombre y su hermano Dionisodoro, llamados sofistas por Platón, se jactan de saberlo todo, incluso el número de las arenas del mar y las estrellas del cielo. Ante ello, Ctésipo, discípulo de Sócrates, los interpela con una pregunta contundente: pide a ambos que uno de ellos diga cuál es el número de dientes que tiene el otro, cosa que se podría comprobar con sólo contarlos. Ante esto, el lector cae completamente embelesado por la astucia de Ctésipo (y, por lo tanto, de Sócrates) y la estúpida jactancia de los dos hermanos (y, por lo tanto, de los sofistas megáricos). Si el lector se da cuenta de que se trata de pura ficción, esto es, de que lo que ahí se dice en realidad nunca sucedió, entonces podrá tomar el diálogo como una fábula, y no pasa nada, pero si cree que lo que se dice fue verdad, entonces debemos callar. Y esto es lo que ha sucedido en la historia de la filosofía platónica.

Platón dedica ingentes esfuerzos a ese programa propagandístico, con un éxito relativo en su tiempo y con una victoria completa en la edad moderna. Una razón de ello es la enorme capacidad persuasiva de sus obras.

Empero, Platón no lleva a cabo estas operaciones desde un principio, sino que las realiza de manera paulatina, como puede observarse al estudiar la evolución cronológica de dichos términos en sus diálogos. Platón emplea σοφός, σοφιστής y φιλόσοφος con los sentidos predominantes que esas palabras tenían en su época, y presenta al sofista de manera positiva todavía en sus diálogos tardíos. Al mismo tiempo, emplea esos términos con nuevas connotaciones que, a la postre, desplazarán parcialmente los sentidos originales.

De este modo, los pensadores a quienes actualmente se considera sofistas son, en realidad, una genial invención de Platón, quien redujo drásticamente el sentido de la palabra σοφιστής, aplicándola exclusivamente —y en contra de toda la tradición anterior— a aquellos que supuestamente cobraban por enseñar la virtud a los jóvenes, haciéndolos expertos en la argumentación y otras prácticas políticas y sociales. El filósofo ateniense incluía en este grupo a cualquier pensador que profesara la actividad de educador e identificó como tales a Protágoras, Gorgias, Pródico e Hipias, a quienes califica como sofistas por creerse grandes maestros, sin serlo. Menciona a otros muy famosos, como Heródico de Selimbria (T30.18) y Eveno de Paros (T30.19), que podrían ser puestos entre los anteriores. En contrapartida, Platón afirma que él es un filósofo y que su arte consiste en un método para adquirir el verdadero conocimiento por medio de la dialéctica, tal como se muestra en su obra. La filosofía pasó a designar específicamente el método de indagación de la verdad. Dice Heidegger (2001, p. 35): "En plan de abuelo y un tanto sentimentalmente suele traducirse: amor a la sabiduría. Pero esto en el fondo no quiere decir nada".

Aristófanes también había utilizado en sentido negativo la palabra σοφιστής, pero no llegó a la sustitución del sofista bueno por el filósofo ni a la ruptura de ambos términos (σοφός y σοφιστής aparecen como sinónimos); se refiere al σοφός-σοφιστής con sarcasmo, pero aplicándolo al propio Sócrates. E Isócrates llevó a cabo también una resemantización, pero

sin sustituir al sofista (bueno) por el filósofo, y se adjudicó a sí mismo el nombre de filósofo, sin oponerlo al sofista.

Fue así como Platón realizó la proeza de fundar la filosofía, la sofística y la retórica. Pero los modernos, en buena medida, hemos contribuido en esa tarea.





APÉNDICE

Sócrates el sofista

En el imaginario actual, Sócrates fue un pensador puro y honesto que se había propuesto ofrendar su vida a indagar seria y desinteresadamente la verdad. Sócrates, "el más virtuoso de los griegos", diría Voltaire (1764, p. 29), fue mártir de la verdad, pues fue condenado a la pena capital por indagar sobre ella y por enseñar a los jóvenes el procedimiento para alcanzarla. Sócrates, aun pudiendo haber escapado de la cárcel sin problema alguno, prefirió permanecer y afrontar la muerte, por respeto a las leyes de la ciudad. A nadie se le puede comparar con él en la historia de la humanidad, a excepción de Cristo, quien también fue muerto de la manera más injusta por divulgar la verdad. Sócrates dio origen a la filosofía; Cristo, al cristianismo.



Los sofistas, en cambio, eran lo opuesto: unos charlatanes que con sus artes embaucaban a los jóvenes incautos, quienes, deseosos de aprender, caían en manos de estos merolicos sin escrúpulos, cuyo objetivo no era la verdad sino el éxito; cobraban grandes cantidades por enseñar algo que ni siquiera sabían y, al primer peligro, huían de Atenas. Vestían y vivían de modo ostentoso, y alguno acostumbraba vestir mantos de púrpura y finas sandalias, mientras Sócrates andaba siempre descalzo y con un manto raído que utilizaba indistintamente en época de calor y en época de invierno. Pero Sócrates era superior a todo aquel grupo tanto en sabiduría y en honestidad, como en el arte de discutir. Y cuando se enfrentaba a alguno de ellos, siempre lo ponía en ridículo, mostrando lo que realmente era: un charlatán.

Es la historia que los discípulos de Sócrates difundían en sus diálogos. Sin embargo, todo lo que se sabe de la vida de ese hombre es un misterio. No sólo aquellas historias sobre su esclavitud o las que lo hacían un pitagórico o un discípulo de Hipias o de Aspasia, o la de su debate con un indio, sino también sobre datos aceptados casi de manera unánime, como, por ejemplo, la noticia que Platón contaba[284] de que Sócrates se habría destacado por su valentía en varias batallas: en Potídea, ciudad de la Calcídica (en 432), para aplastar la rebelión; en Delio, cuando los atenienses fueron vencidos (en 424), y en Anfípolis (en 422). Ya en el siglo III d. C., Ateneo recogió del historiador Heródico de Babilonia una tradición contraria a lo dicho por Platón, según la cual Sócrates, en realidad, no había participado en ninguna de esas batallas.[285]

Así, la vida de Sócrates está inmersa en contradicciones que, por otra parte, son muy frecuentes entre sus propios discípulos y, más aún, en los autores posteriores, o incluso en un mismo

[284] Platón, *Ap.* 28e. En otros pasajes se refiere a lo sucedido en la batalla de Potídea: *Cármides* 153a-d, y *Simposio* 219e ss., donde se muestra al valeroso Sócrates rescatando a Alcibíades, a quien al final se le otorga el premio al valor, por concesión de Sócrates a quien le correspondía.

[285] Ath. V 55, 215b14-216b9. Ateneo (215f) se basa en una obra del historiador Heródico de Babilonia (quien vivió entre los siglos IV y III a. C.) intitulada *Contra el socratista* (Πρὸς τὸν Φιλοσωκράτην), donde pone en duda no sólo el valor de Sócrates, sino inclusive que hubiera participado en las batallas mencionadas: *a)* en la campaña contra Potídea, cuando supuestamente Sócrates salvó a Alcibíades a quien cedió el premio al valor, ni Tucídides ni Isócrates en su *Tiro de caballos* mencionan este asunto. Es más, Tucídides no registra ninguna batalla durante la expedición ateniense en que supuestamente participó el filósofo; *b)* es imposible que Sócrates hubiera mostrado una actitud valerosa durante la retirada ateniense en Delio, pues fácilmente habría sido muerto por la caballería beocia; *c)* por último, en relación con la batalla en Anfípolis, en Tracia (422 a. C.), ningún poeta ni historiador hacen alusión a ella. Lo más verosímil es que Sócrates no hubiera salido nunca de Atenas (cf. *Critón* 52b), ni siquiera a combatir. Es probable que los datos de Heródico-Ateneo provengan de una fuente más cercana, la de Demócares, el sobrino de Demóstenes, que ataca a Sócrates y otros filósofos en su discurso *Contra Filón*.

autor. De esta manera, podemos hablar del Sócrates de Platón, del Sócrates de Jenofonte e, inclusive, del Sócrates de la *Apología* o del Sócrates del *Timeo.* Tal parece que, así como las reliquias de Cristo se multiplicaron, así como sucedió en el caso de los clavos y como sólo por la fe puede creerse en la autenticidad del manto sagrado, del mismo modo las reliquias de Sócrates se han multiplicado y cubren varios volúmenes y sólo por fe puede darse crédito a lo dicho acerca de él, pues este amante de la verdad en realidad no escribió nada y nada nos garantiza que las palabras y las historias que se le atribuyen sean auténticas. ¿Cuál es, entonces, el verdadero Sócrates? Esto es parte de lo que se conoce actualmente como la *cuestión socrática* o el *problema socrático.*

Las respuestas han llegado a los extremos. La mayoría de los estudiosos modernos cree ciegamente en lo dicho por Platón, haciendo a Sócrates un santón de la humanidad, un buscador desinteresado de la verdad, pero muchos otros han continuado por el camino de Ateneo y han llegado a una conclusión inquietante: lo único seguro que sabemos de Sócrates es que se llamaba Sócrates o, como diría Brunschvicg, "lo único que sabemos con seguridad de él es que no sabemos nada".[286] Los estudiosos que tienen esta posición crítica son numerosos. E. Dupréel concluye en una obra cuyo título es muy significativo: *La leyenda socrática y las fuentes de Platón,* que "el personaje más auténtico cuyo nombre era Sócrates no fue ni el hombre ni el pensador que de él hizo la leyenda. De qué ciencias se ocupó, qué teoría conoció, a qué doctrinas se adhirió, difícilmente los habremos de llegar a saber" (1922, p. 402). Así, para O. Gigón,[287] los autores antiguos no hicieron más que tomar de pretexto a un oscuro personaje y representar en él el ideal del sabio, y, fuera de su acusación y muerte, todo lo dicho sobre él es pura ficción literaria con la que Platón, sobre todo, intentaba difundir su propia filosofía.

[286] Brunschvicg 1953, p. 23, cf. Brun 1992, p. 17.

[287] Cf. A. Gómez Robledo 1988, p. 12.

Ante la credulidad extrema y la hipercrítica desenfrenada, lo más cuerdo sería tomar una posición intermedia, sostenida por evidencias fundamentadas. Así, se podría decir que Sócrates existió; que su padre fue un tal Sofronisco y su madre una partera llamada Fenarete; que se casó al menos una vez y que tuvo varios hijos; que permaneció siempre en Atenas, excepto —tal vez— algunas ocasiones en que tuvo que ausentarse para combatir en el ejército, y que fue condenado a muerte después de la caída de los Treinta Tiranos. Fuera de esto, nada puede decirse con seguridad. Nada sabemos de cierto sobre su pensamiento y sobre su actividad educativa, ni siquiera sobre las palabras que pronunció en el momento culminante de su vida, esto es, cuando tuvo que defenderse de la acusación que lo llevó a la muerte.[288] Platón puso por escrito el discurso que, según él, Sócrates habría pronunciado en el año 399 ante el tribunal ateniense. Sin embargo, en la antigüedad hubo varias versiones diferentes del discurso de Sócrates.[289]

¿A qué se debe esta diversidad de datos? Una de las hipótesis sobre este punto es que Platón y Jenofonte, ambos discípulos de Sócrates, no escribieron lo que el maestro dijo, pues no estuvieron presentes en el juicio y, por lo tanto, no escucharon las palabras del maestro. Se supone que transcribieron lo que contaron quienes sí habían estado presentes en el tribunal y que, de lo sabido, Platón contó unas cosas y Jenofonte, otras, de manera que ambos decían parte de la verdad. La explicación es muy simple. Ningún autor pretendía registrar lo dicho realmente por Sócrates, sino lo que a su juicio podría haber dicho en ese momento. Esto no sólo es propio de Platón o de Jenofonte, sino que era una costumbre literaria característica de la

[288] En cambio, puede rescatarse su método de indagación, que es precisamente el diálogo socrático, cuya importancia y descripción pueden encontrarse en Rossetti 2011.

[289] La más conocida es la de Platón; Jenofonte registró partes del discurso, y Lisias escribió un discurso para que fuera pronunciado por el propio Sócrates, pero sólo se conserva el título. Libanio escribió una larga *Defensa de Sócrates* (*Declamatio* 1).



época. El propio Tucídides señala que los discursos que ponía en boca de sus personajes históricos no eran los que realmente habían dicho, sino los discursos que en esas circunstancias *podrían* haber dicho. Para nosotros es esencial recoger de manera rigurosa las palabras, puesto que nuestro pensamiento está modelado por una cultura escrita muy desarrollada. Sin embargo, en la Atenas de los siglos V y IV, donde la escritura apenas se estaba interiorizando socialmente, los filósofos, en particular Platón, tenían mucha desconfianza en la palabra escrita, pues constituía una cadena que limitaba la libertad de pensamiento. El texto escrito no responde si lo interrogamos, como sí lo hacen las personas. De tal modo, no rendían devoción al texto escrito, sólo cuando se trataba de textos poéticos, pues el ritmo servía para preservar estrictamente las palabras de los poetas.

De este modo, nada más natural que los autores antiguos interpretaran, cada cual a su manera, la filosofía socrática, suponiendo que existió realmente Sócrates y que fue un pensador ateniense que vivió aproximadamente entre el año 470 y el 399 a. C. Así, Aristófanes, en su comedia *Nubes,* lo presenta como uno de los σοφοί o de los σοφισταί; Platón, lo retrata como el más aguerrido adversario de esos hombres, y Aristóteles, quien no lo conoció en persona, no se ocupa del asunto y considera lo sofístico como una forma de pensamiento que atiende a la apariencia de racionalidad, forma que se da entre los pensadores antiguos, fueran ellos filósofos, poetas, sofistas o erísticos.

De tal manera, ¿podemos creer en Aristófanes cuando afirma que Sócrates era sofista o debemos rechazar su testimonio? Decir que Sócrates era sofista podría parecer una infamia o una burda tontería. ¿Por qué? Porque hemos aprendido de Platón que Sócrates era puro y bueno, y que los sofistas eran unos farsantes. Pero, como hemos señalado, los autores de los siglos V y IV escribían sobre Sócrates lo que a ellos parecía y convenía. Platón tomó a Sócrates como Dante a Virgilio. Nadie en su sano juicio podría decir que Virgilio realmente guió a Dante por el Infierno. Del mismo modo, nadie en su sano juicio podrá afirmar que los debates que Sócrates entabló y las



palabras que pronunció, según los diálogos platónicos, fueron reales. En el *Parménides,* aparece Sócrates, quien debió haber nacido hacia el 470, dialogando de tú a tú con el celebérrimo pensador de Elea, quien era cincuenta o más años mayor que él. En el célebre pasaje conocido como "La asamblea de los sofistas", cuya fecha dramática es poco antes de la guerra del Peloponeso, Platón muestra a Hipias dando cátedra a sus discípulos, aunque en realidad ese célebre personaje, erróneamente llamado 'sofista', en esa época no era más que un muchacho imberbe. Luego Platón, en su *Menéxeno,* presenta a Sócrates muy activo y sano, en un momento en que de él ya no quedaban sino sus huesos en el cementerio de Atenas. Los intentos de los estudiosos por explicar lo inexplicable caen obviamente en el vacío.

En cambio, la imagen que presenta el comediógrafo Aristófanes en las *Nubes* se ha refutado sin más: se trata de una obra dramática y, por lo tanto, de ficción literaria, de modo que, evidentemente, los personajes y las acciones que aparecen en esa comedia son irreales. Estrepsíades es un personaje imaginario, lo mismo que las diosas Nubes, de manera que también Sócrates es una recreación literaria, que nada tiene que ver con la realidad. Así podríamos desembarazarnos de un testimonio tan incómodo.

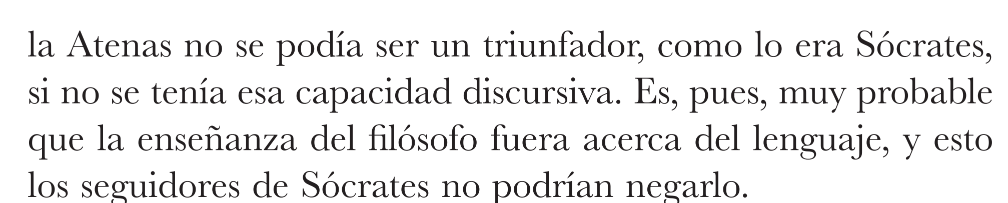
Sin embargo, Platón afirma en su *Apología* que el origen de la acusación que llevó a la muerte a Sócrates fue esa comedia de Aristófanes (18d y 19d). Ahora, si se trataba de una simple obra de ficción, ¿por qué se tomó tan en serio como para que fuera el origen de la acusación? Sin duda, la imagen de Sócrates aparece deformada: imaginémoslo metido en un canasto colgado en lo alto, diciendo barbaridad y media y provocando con ello la hilaridad del público ateniense que asistía a la representación teatral. Pero, si bien es cierto que su imagen fue sensiblemente alterada, no pudo serlo tanto como para que el público no pudiera reconocer a un personaje que había adquirido cierta celebridad en la Atenas del 423, tanto que no sólo Aristófanes lo representa en escena, sino también otros

dramaturgos lo habían hecho hacia la misma época. Además, habría que tomar en cuenta que la comedia y la sátira política conservan necesariamente un núcleo de características que identifica a los aludidos ante el gran público, tanto en el contenido como en las formas. Así pues, la imagen que Aristófanes presenta de Sócrates debe tomarse en serio en algunos puntos esenciales.

En cambio, no podemos partir de lo que dicen Platón, Jenofonte o cualquier otro de sus seguidores, pues son sus discípulos y tienen también una visión deformada, además de la intención de defenderlo de las acusaciones satíricas de los comediógrafos. Se califica a Sócrates de *sofista,* y toda la literatura platónica trata de diferenciarlo de los supuestos sofistas. ¿Por qué tanta insistencia de Platón en oponerlo a los malos sofistas? Si no hubiera confusión, nadie habría tratado de defenderlo de esa acusación. A nadie se le ha ocurrido, en el siglo IV, distinguir a un Parménides o a un Demócrito de los sofistas, simplemente porque no se les confunde. De ahí podríamos deducir que el gran público del siglo V consideraba a Sócrates un sofista, pero los socráticos del siglo IV trataron de suprimir tan grave ofensa.

¿En qué se confundía al filósofo con un sofista hacia el 423? Obviamente en que era maestro de jóvenes, como los demás. Pero también, de alguna manera, en lo que enseñaba. En las *Nubes* se representa a Sócrates como maestro de retórica. Cuando Estrepsíades va con Sócrates y lo encuentra suspendido en el aire sobre un canasto, Sócrates le pregunta qué quiere y Estrepsíades responde que quiere aprender a hablar (*Nu.* 239) y "hablar diez mil veces mejor que cualquier griego" (*Nu.* 429-430). Precisamente ésta era la enseñanza de los maestros a los que Platón llamó "sofistas", y eso es lo que enseñaba Sócrates a sus jóvenes discípulos. Además, Sócrates mismo, si creemos a Platón, era un gran orador, y había sido discípulo de un personaje famoso: Pródico de Ceos. En el diálogo *Cratilo,* Sócrates aparece discutiendo sobre problemas de etimologías y sobre la relación de las palabras y las cosas. En





la Atenas no se podía ser un triunfador, como lo era Sócrates, si no se tenía esa capacidad discursiva. Es, pues, muy probable que la enseñanza del filósofo fuera acerca del lenguaje, y esto los seguidores de Sócrates no podrían negarlo.

En cambio, pocos estarían realmente de acuerdo en que Sócrates cobraba por enseñar, en que obtenía una ganancia de sus discípulos. La característica que los socráticos atribuían con mayor frecuencia a los sofistas era que éstos cobraban por enseñar. Platón repite muy a menudo este hecho, como si cobrar por enseñar fuera el rasgo por excelencia de los sofistas. Jenofonte dice lo mismo en sus *Recuerdos de Sócrates:* los sofistas han convertido el conocimiento en una mercancía, pues reciben un salario por trasmitirla. Incluso Aristóteles señala que "la sofística es un cierto arte de procurarse una ganancia mediante un saber aparente" (*SE* 171b27-29, cf. T31.6). Pero Aristófanes afirma en *Nubes* que Sócrates era un *sofista* que cobraba por enseñar. Hoy nos parece que cobrar por enseñar es algo natural y que, además, quien está mejor preparado tiene derecho a cobrar más; pero a nadie se le ocurriría pensar en que los catedráticos dejáramos de percibir un estipendio. Sin embargo, en el mundo antiguo la enseñanza tradicional sólo se daba entre las clases nobles, era limitada en extremo y obtenida de un filósofo de reconocido prestigio, quien no cobraba ni una dracma por su enseñanza, pues era persona también de clase elevada y sin necesidades económicas. Pero, a comienzos del siglo V, se empezó a extender la costumbre de cobrar y algunos maestros profesionistas incluso se jactaban de las enormes cantidades que recibían de sus pudientes discípulos. Tal parece que su prestigio se medía por el dinero que recibían. Supuestamente Sócrates era un maestro de viejo cuño, pues no cobraba nada a sus riquísimos discípulos, pero no era un noble ni de casa rica. Vivía de manera paupérrima, como un pordiosero que no pedía dinero, sino que se dedicaba a discutir con cuanta persona encontraba a su paso. Inclusive, luego de la condena a la pena capital, sus amigos le ofrecieron sobornar al guardia para que lo dejara en libertad, a lo que él se opuso.



Esta situación tiene visos de inverosimilitud. En realidad, no era necesario recibir dinero en metálico, sino regalos de diverso género, y esto pudo haber sucedido con Sócrates. De otra manera no se entiende cómo podía él sobrevivir y cómo podía mantener a su familia, si era un padre responsable.

Según Aristófanes, Sócrates se dedicaba a los problemas astronómicos y físicos. Este aspecto parecería no concordar con la sofística, pues se cree que los sofistas significaron un corte en la historia del pensamiento antiguo al hacer a un lado los problemas de la naturaleza que hasta entonces habían sido el tema fundamental de la filosofía, y dedicarse al estudio de los problemas del hombre, como la política, la retórica y la ética. Sin embargo, esto ya no puede sostenerse. Los llamados 'sofistas' (suponiendo que hubieran existido) no rompieron con el pasado, pues, aunque reservaron un lugar central a los problemas antropológicos, continuaron abordando los problemas naturales y dando nuevas respuestas a los viejos problemas de la filosofía. El caso más evidente es Hipias, quien se dedicaba a las disciplinas que después pasarían a formar parte del *trivium* y del *cuadrivium:* gramática, lógica, retórica, y geometría, aritmética, astronomía y música, respectivamente. En general, los pensadores del siglo V tendían a abarcar múltiples y variados problemas del pensamiento. Por ejemplo, Antifonte abordaba numerosos temas de estudio, como la geometría (planteó una solución para cuadrar el círculo), la retórica (escribió un tratado sobre ese arte), la agricultura (elaboró un manual sobre tal tema), la ontología (planteó una serie de principios para entender la naturaleza), la psicoterapia (estableció una clínica en el mercado de Corinto para curar a sus pacientes de sus problemas depresivos) e, incluso, la interpretación de los sueños, entre otras disciplinas. Estos personajes decían saberlo todo (eran *polymathai*) y se jactaban, como Gorgias, de poder responder a cualquier pregunta que se les hiciera, según el testimonio de Platón, que —como ya hemos reiterado— es poco digno de fe.

Sócrates también aparecía como un sabelotodo. Discutía de estrategia militar con los generales más experimentados y los

ponía en ridículo; sobre administración pública, con los expertos, con el mismo resultado, y hacía lo mismo con cualquier persona por muy competente que fuera en su propio ramo de conocimiento empírico o teórico.

Sócrates afirmaba que lo único que sabía es que no sabía nada. Pero esto, además, era muy cierto: Sócrates era un completo ignorante de las verdades universales: de la definición de la belleza y del valor, por ejemplo, aunque no era un ignorante de Homero, de la historia y, en general, de las artes, aspectos que, según parece, conocía bien. En los problemas ontológicos acerca del ser hay similitud entre Sócrates y algunos sofistas platónicos, pues también éstos manifestaban su ignorancia. En su *Acerca del no ser o de la naturaleza,* Gorgias observaba que el ser no existe y aunque existiera, sería incognoscible y aunque fuera cognoscible, sería incomunicable. Así, en cierto sentido, Gorgias manifestaba que todos somos ignorantes, pues el ser, en caso de que exista, no puede conocerse. De la misma manera, Protágoras afirmaba que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son" (Protag. 80 B1 DK) y observaba que cada quien tiene su propia verdad: si un mismo aire a uno le parece frío y a otro caliente, pues los dos sujetos que sienten tienen su verdad, pero no es posible definir la verdad universal del frío o del calor. A pesar de las paradojas que encierra el fenómeno del conocimiento, tanto Sócrates como otros pensadores contemporáneos se consideraban *sophói,* pero, al mismo tiempo, manifestaban la imposibilidad del conocer.

Finalmente, habrá que recordar que Platón aseguraba que el origen de la acusación provenía del comediógrafo. ¿Cuál era esa acusación? El no honrar a los dioses de la ciudad y pervertir a la juventud. Estos dos cargos precisamente se dirigían también contra los 'sofistas' (o 'filósofos'). El primero tiene que ver con el ateísmo, que ya se había dirigido contra los filósofos. Anaxágoras había sido acusado de ateísmo por haber dicho que el sol era una piedra incandescente. El más famoso ateo fue Diágoras de Melos. Protágoras era incrédulo

en relación con los dioses, pero tuvo que matizar su ateísmo y decir que no sabía si los dioses existían o no, aunque desde antiguo se pensó que, en realidad, no creía en los dioses. La situación de los sofistas platónicos es muy parecida a la de Sócrates, aunque muy probablemente éste ocultó su ateísmo con la genial invención del *daimon,* que sería como un *alter ego* o como su conciencia que le dictaba lo que era bueno o no, lo que debía hacer o no. En realidad, la piedad de Sócrates para con los dioses puede ser seriamente puesta en duda.

En cuanto al cargo de pervertir a la juventud con malas ideas, la acusación se podía aplicar sobre todo a los maestros de política (llamados 'sofistas', en el sentido de 'intelectuales' que les da Havelock). Ellos fueron los más grandes pervertidores de la juventud, porque habían inaugurado nuevas formas de pensar y de actuar, aunque este fenómeno no se puede adscribir a algunas personas o a un grupo determinado, sino que fue una tendencia que se extendió en diversas capas de la sociedad. Los cambios no los generó un grupo (llámese 'de sofistas' o como se quiera), sino que se deben más bien a las nuevas condiciones políticas y sociales. En principio, la manera de educar se había modificado por completo entre la clase pudiente que no pertenecía a la nobleza: ahora la educación descansaba en un maestro profesional, no en los usos y costumbres ancestrales. La educación se basaba en el raciocinio y la palabra: el *logos.* Como es natural, los jóvenes de Atenas estaban interesados por el éxito: querían ser grandes dirigentes, como los de antaño. Sin embargo, a diferencia de otros tiempos, ahora la competencia era impresionante. En tiempos remotos el éxito dependía casi exclusivamente del origen familiar. Si alguien era un don nadie, estaba condenado a ser un don nadie, y podía sucederle lo que a Tersites, que fue callado a bastonazos por Odiseo cuando se le ocurrió hablar en la asamblea. Pero ahora, cualquiera que tuviera recursos económicos podía aspirar a los grandes cargos, no sólo los nobles. Muchos nuevos ricos deseaban que sus hijos alcanzaran el éxito y estaban dispuestos a pagar altas sumas por una educación

adecuada. Los nobles tuvieron que competir con la burguesía y necesitaron también recurrir a la nueva educación. Durante la guerra del Peloponeso, los grandes políticos de Atenas fueron, sobre todo, personajes de la burguesía que no pertenecían a la nobleza, como Cleón e Hipérbolo. Eran llamados despectivamente 'demagogos'. En general, eran personas inteligentes y capaces, pero estaban libres de los prejuicios y de los valores tradicionales, como pudieron haberlo estado un Trasímaco o un Calicles, al igual que un Critias o un Alcibíades.

Sócrates había educado a muchos hombres, pero la moral socrática no es del todo clara. Para un ateniense de la época eran reveladores los casos de Alcibíades y Critias, ambos discípulos del filósofo y de maestros de otras escuelas. El ejemplo que se tiene de ellos no es muy enaltecedor. Alcibíades simplemente no quiso presentarse a un juicio, y se pasó al enemigo al que ofreció asesoría militar. El segundo fue jefe de los Treinta Tiranos, quienes, entre 404 y 403, impusieron un régimen de terror en Atenas, con asesinatos sin juicio, confiscación de bienes y otras tropelías del género. Critias había realizado esos actos vergonzantes y bárbaros. Otros discípulos de Sócrates habían participado en acciones semejantes. La relación entre discípulos y maestro era evidente, y al maestro correspondía alguna responsabilidad de lo hecho por sus discípulos. En este sentido, los jueces que lo condenaron a muerte tenían serias razones para creer que Sócrates había pervertido a la juventud y la condena es explicable, aun cuando haya sido del todo injusta.

Los maestros (llamémoslos 'sofistas') podían ser responsabilizados por los actos de sus discípulos, como sucedió con Sócrates. El ejemplo de uno de ellos reforzaba las convicciones de los ciudadanos y del jurado sobre esa responsabilidad. Antifonte, al que ya nos hemos referido, fue el cerebro de una conjura oligárquica que derribó por cuatro meses el régimen democrático en Atenas en 411 a. C. Las alabanzas del historiador Tucídides sobre este personaje son excepcionales. Había adquirido notoriedad en su época por ser el mejor con-

sejero en asuntos legales y se le reconocía su enorme capacidad para discernir y hablar. Por esta razón había dejado de presentarse en público y se había refugiado en el anonimato. Su plan para derribar el gobierno democrático fue eficaz, sólo falló una pieza: los espartanos no respondieron adecuadamente a la solicitud de los conjurados. Al final, el intento fracasó. Los conspiradores huyeron, pero Antifonte y otros dos permanecieron firmes: fueron arrestados, se les abrió un juicio y se les condenó a muerte. Antifonte podría haber huido, pero no lo hizo, y al no hacerlo no sólo fue condenado a la pena capital, sino que también su cuerpo lanzado fuera del territorio, sus bienes confiscados y toda su descendencia privada de sus derechos civiles. Existen interesantes paralelismos entre la muerte de Antifonte y la de Sócrates, pero la posteridad ignoró al primero.

En resumen, Sócrates fue un verdadero maestro (en ese sentido, un 'sofista') para sus contemporáneos. Pero deben hacerse algunas precisiones. En primer lugar, los maestros del siglo V no fueron un grupo compacto, como ya se ha reiterado. Por el contrario, cada figura tenía su propia autonomía metodológica y temática, a excepción del lenguaje que era una preocupación común a todos ellos. Inclusive, ideológicamente, eran muy diversos, pues unos eran partidarios de la democracia y otros de la oligarquía. Las discrepancias entre ellos son más comunes que las coincidencias. De este modo, Sócrates es un maestro-sofista diferente de los demás. ¿En qué se distinguía? Entre otras cosas en su método de indagación y en su búsqueda de la verdad.



Otros maestros recurrían al discurso completo y compacto, y habían retomado y enriquecido una técnica inventada en Sicilia: la retórica. Sócrates, en cambio, en vez de discursos recurrió al diálogo donde una persona refuta a otra a fin de avanzar lo más posible en la senda de la verdad, e inventó la dialéctica. Los demás 'sofistas' consideraban que era difícil o imposible encontrar la verdad única y universal y, por ello, recurrieron al concepto de lo verosímil, que es aquello que



parece verdad, pero no está uno completamente seguro de ello. Lo verosímil sustituye a la verdad única e indiscutible. ¿Cuál es entonces la verdad para los maestros de política? La verdad es la opinión de la mayoría; es el consenso, lo que para Sócrates era sumamente peligroso, pues lo verosímil sustituía a la verdad. La misión de Sócrates era encontrar por medio de preguntas y respuestas la verdad plena. Esta verdad es también la utopía de Platón, quien recurrió a su maestro en su cruzada contra los defensores de la diversidad, del debate y de la diferencia, a los cuales él llamó despectiva y ofensivamente, "sofistas".





PARTE III

SOFISTAS Y FILÓSOFOS EN ARISTÓTELES. ESBOZO DEL DESARROLLO POSTERIOR









CAPÍTULO I

Los sofistas en Aristóteles (T31-T32)

1. *Presentación*

Como se ha dicho en repetidas ocasiones, la mala imagen de los sofistas proviene de Platón. De tal manera, quienes se han dado a la tarea de defender a aquellos personajes de los ataques del filósofo han requerido de la corrección de sus afirmaciones. De este modo, la revaloración de los grandes aportes de esos personajes en su conjunto o de manera individual a menudo ha llevado al rechazo de la filosofía platónica. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de estudios que se han publicado con ese propósito, esos intentos no han influido de manera significativa entre la comunidad de los estudiosos del pensamiento antiguo, para quienes la imagen de aquellos personajes poco ha cambiado y Platón sigue siendo el Divino Filósofo, quien camina imperturbable entre sus detractores.

El fundador del Perípato, al igual que Platón, no escapa a la manipulación de las fuentes, y minimiza y altera los aportes de sus predecesores con el propósito de distinguirse de ellos. Para entender lo anterior, se puede recurrir a la obra clásica de Cherniss [1991], quien señala, entre otras cosas, lo siguiente: "la creencia de Aristóteles de que todas las teorías anteriores no eran sino intentos balbuceantes de expresar la suya, lo incitan a interpretar estas teorías *fuera de toda semejanza con su forma original*" (1991: xii, el subrayado es mío). En otro pasaje, el mismo estudioso afirma: "si trata de torcer las teorías

presocráticas para ponerlas de acuerdo con su propio sistema, también las deforma a fin de subrayar las diferencias que hacen su doctrina superior" (1991, p. 348).

De tal modo, Platón intenta descalificar a los maestros anteriores a él mediante la ruptura y la disociación de los términos, la falsificación de sus fuentes o la creación de personajes literarios, con frecuencia a partir de personajes reales, de modo que sus opiniones acerca de los sofistas siempre deben ser puestas en duda. Lo mismo sucede con Aristóteles en relación con los presocráticos, aunque para ello él recurre a otros expedientes, como el ocultamiento, el énfasis e incluso la falsa atribución de teorías a los pensadores presocráticos.

En cuanto a los sofistas, Aristóteles modifica los sentidos básicos de las palabras σοφιστής y σοφιστική, pero no lo hace con el fin de desacreditar a los enemigos de su maestro, sino con el fin de fundamentar y legitimar su propio sistema. Además de ello, por extraño que parezca, el sentido general con que actualmente se emplean las palabras 'sofista' y 'sofística' no proviene de Platón sino de su discípulo. La carga peyorativa que tiene nuestra palabra 'sofisma', como "razón o argumento aparente con que se quiere defender o persuadir lo que es falso" *(DRAE)* tiene su origen en este filósofo, quien empleó el sentido abstracto del adjetivo 'sofística' en referencia específica a la argumentación aparente, sin connotaciones que la vincularan al movimiento cultural llamado *sofística*, de la segunda mitad del siglo V, o con los principales representantes del mismo. Aristóteles emplea esas nociones en un sentido diferente de su maestro y tenía, en general, una opinión positiva de quienes hoy se denominan *sofistas*, debido a que él no tenía los mismos adversarios o referentes inmediatos.

Sin embargo, los apologistas de los sofistas se han orientado fundamentalmente a refutar al maestro, pero se han olvidado de su discípulo. De tal manera, en seguida se hace una revisión de la recepción de los sofistas en la obra de Aristóteles, donde —reitero— no aparecen los famosos "sofistas" platónicos ni una escuela denominada "sofística".



Por lo anterior será necesario describir el sentido que tiene en Aristóteles la palabra σοφιστική y definir cuál es su propia concepción en torno a los sofistas. Pero para entender ese término también deberemos observar, aunque brevemente, los empleos de los términos de los otros dos grupos: el de las palabras simples en **soph-* y el de las palabras compuestas en **philosoph-*. Con este propósito, la exposición se encuentra dividida en dos partes. En la primera presento algunos empleos de ambos grupos de palabras, donde se podrán observar nuevas connotaciones y relaciones que enriquecen la amplia gama de sentidos de esa familia de palabras; en la segunda describo, en términos generales, el sentido de σοφιστική y la recepción de los sofistas por parte de Aristóteles, sin pretender agotar la riqueza de connotaciones. En tercer y último lugar, de manera particular, intento indagar los sentidos que aparecen en la *Retórica.* Este agregado se hizo por tres motivos. Uno es que Aristóteles emplea el término "sofística" en un sentido ontológico. Otro es que ese mismo sentido podrá ilustrar también las relaciones que se dan con frecuencia entre sofística y dialéctica, pues considero que, entre los escritores de hoy, existe confusión al respecto. En fin, también se observa ahí que el empleo del término abstracto ('sofística') está en consonancia con la mención de los *sofistas,* que, como ya se dijo, no son los sofistas platónicos, sino quienes emplean de manera tergiversada los silogismos que, así, se transforman en *sofismas.* No hay, por lo tanto, referentes concretos e individualizados.

2. Σοφός *y* φιλόσοφος *en Aristóteles*

T. 31.1. Aristóteles, *Metafísica* I.2 982a8-19:

ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν· εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾴδιον καὶ οὐδὲν σοφόν)· ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην· καὶ τῶν

ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὑτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν·

En primer lugar, asumimos que el *sophós* conoce todo cuanto le es posible, sin tener conocimiento de cada una de las cosas. En segundo lugar, quien es capaz de conocer las cosas difíciles y no fáciles de conocer para el hombre, éste es un *sophós* (pues el percibir mediante los sentidos es común a todos, por lo cual es fácil y no es *sophós*). Además, quien es más exacto y más capaz de enseñar las causas es más *sophós* en cualquier conocimiento, y de las ciencias la que es elegida por ella misma y por el saber es más *sophía* que la que se elige por sus resultados, y la más soberana es más *sophía* que la subordinada.[290]

Aristóteles emplea con frecuencia los términos pertenecientes a la familia de *sophós* con sentidos diversos, desde los más comunes hasta los más especializados. Se trata de un empleo más preciso que el de Platón, en cuanto indica que la σοφία es la excelencia en cualquier arte, desde las más rudimentarias hasta las más elevadas, sobre todo éstas últimas.

Heidegger (2003, p. 46) observa que:

uno no habla de σοφός sino de μᾶλλον y ἧττον σοφός; uno no puede dar definiciones, pero uno sabe que esto es σοφώτερον que esto. Tal modo comparativo de hablar es característico del lenguaje cotidiano, y el problema es sólo entender esto y escuchar de ello cuál es el μάλιστα de este μᾶλλον [...] Aristóteles toma su primera orientación del modo comparativo del habla característica del lenguaje cotidiano. Aquí se manifiestan varios niveles de entendimiento. Estos ocurren en el mismo Dasein natural y son familiares. En el μᾶλλον y ἧττον hay una tendencia hacia el μάλιστα, y τέχνη es ya μᾶλλον σοφός que ἐμπειρία. La τελείωσις apunta por tanto en la dirección de ἐπιστήμη y θεωρεῖν.

[290] Me he basado en el siguiente texto: Aristotelis *Metaphysica,* rec. Christ, 1906. Para el empleo de los términos he tenido a la vista Bonitz, *Index Aristotelicus,* 1831. Han sido útiles para este pasaje los comentarios de Heidegger, *Plato's Sophist,* 2003, pp. 45-48.

Luego explica los cinco niveles aristotélicos del entendimiento, que se encadenan mediante la relación de μᾶλλον σοφός: (1) κοιναί αἰσθήσεις, (2) ἐμπειρία, (3) τέχνη, (4) ἀρχιτέκτων, cuya función no es trabajar con sus propias manos, sino planear la obra y contemplar la forma, y (5) θεωρεῖν, donde ya no se da más ni ποίησις ni χρῆσις, como en los demás niveles. En su conjunto se trata de diferentes modos de σοφία.

Así, en la base de toda σοφία se encuentran las sensaciones, fundamento por excelencia del conocimiento. Luego vienen los diferentes rangos o niveles de σοφία. En el primer rango, el de la repetición de sensaciones acerca de un caso, proviene la experiencia de carácter práctico y utilitario en casos individuales. Las sensaciones no son sabiduría (cf. *Metaph.* 981b10), mientras que la experiencia sí lo es. En un segundo rango, del conjunto de percepciones de las sensaciones se produce una única idea general de casos semejantes y esta idea es propia del arte o *tekhnē* (que es una actividad productiva que nada tiene que ver con nuestro sentido actual de "arte"), que es conocimiento general, productivo y causal (cf. *EN* 1140a19-20: ἡ μὲν οὖν τέχνη [...] ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν, "así pues, el arte es hábito productivo con razón verdadera"). La experiencia es inferior al arte, que es una σοφία propiamente dicha, pues ésta es conocimiento general. Luego, en un tercer rango, están las ciencias, que son conocimientos teórico-prácticos generales sobre causas y principios de casos específicos (como la medicina). En el mayor rango, se encuentra la sabiduría por excelencia, que es el conocimiento en sí de los principios y causas últimos, sin ninguna utilidad productiva. De esta manera, Aristóteles establece una noción técnica muy clara del σοφός con base en una serie de criterios del más y del menos.

Luego viene el pasaje reproducido antes, al final del cual Aristóteles muestra las cuatro características de una σοφία que pueda definirse como "conocimiento de ciertos principios y causas" (982a2-3: ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη). Las cuatro ideas comunes del σοφός-σοφία en su

más alto grado son las siguientes: el σοφός es quien conoce lo universal y no lo particular; un conocedor de las cosas más difíciles; el más preciso en conocimiento y en su capacidad de enseñarlo y la σοφία es elegida por sí misma y por el simple saber, más que por sus resultados. Estas cuatro ideas comunes sobre σοφός-σοφία en su conjunto muestran el sentido de la σοφία en grado sumo: *a)* una ciencia universal, *b)* el más difícil conocimiento para los hombres (pues es el más alejado de las sensaciones), *c)* la ciencia más exacta (que es más exacta porque lo es de los primeros principios y causas) y *d)* un conocimiento en sí, esto es, por el puro afán de conocer, sin tener por finalidad alguna utilidad.

T. 31.2. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1141a9-20:

Τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ

τὸν δ' οὔτ' ἂρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα
οὔτ' ἄλλως τι σοφόν. [πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης.]

ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

Atribuimos la *sophía* en las artes a los hombres más exactos en ellas, como [cuando denominamos a] Fidias "maestro marmolista" y Policleto "[maestro] estatuario", no significando por lo tanto allí *sophía* otra cosa sino la excelencia *(aretē)* en un arte. Sin embargo, consideramos a algunos σοφοί en general no *sophói* en algún oficio en particular ni en alguna otra cosa, como Homero afirma en el *Margites:*

A él ni siquiera excavador los dioses lo hicieron, ni arador
ni una persona diestra en nada. [Estaba privado de todo arte.]

de modo que es evidente que la *sophía* sería la más exacta de todas las ciencias. Por tanto, es necesario que el *sophós* no sólo sepa las cosas que provienen de los principios sino también tenga la ver-

dad acerca de los principios. De tal modo, la *sophía* será intelecto y ciencia, al ser precisamente conocimiento capital de las cosas de mayor estima.[291]

Los pasajes fundamentales sobre la concepción de la σοφία y del σοφός se encuentran en el capítulo 2 de *Metafísica* I (= T31.1) y en esta sección 7 de *EN* VI (1141a-1141b). En éste y otros pasajes se puede observar que la palabra σοφία tiene un amplio rango de empleos, que va desde el sentido tradicional de "maestría" en un oficio o en el sentido específico hasta el más alto grado de conocimiento, la sabiduría por excelencia, la contemplación de los primeros principios, habiendo, entre esos dos extremos, niveles intermedios de σοφία. Aquí parecen resumirse los sentidos más importantes. Por un lado, la habilidad empírica en una artesanía específica (κατὰ μέρος y ἄλλο τι σοφούς), como en el *Margites,* donde se refiere en particular al excavador y al arador (cf. T1.2). En un segundo rango, la sabiduría técnica en sentido estricto en el arte escultórico. Por último, en un cuarto rango se encuentra la sabiduría por excelencia, que es aquel saber en sí mismo de los principios y las causas últimas. A pesar de los cambios, sigue conservándose el sentido intrínseco de σοφός que se encuentra en los primeros testimonios, como experto en un arte o en alguna actividad. En este caso es el experto en el conocimiento de los principios y las causas.

T. 31.3. Aristóteles, Fr. 52 Rose:

εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία καθάπερ οἰόμεθα κτῆσίς τε καὶ χρῆσις σοφίας. ἡ δὲ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν...

Si es la filosofía, como creemos, una posesión y uso de la *sophía,* y la *sophía* es uno de los máximos bienes.[292]

[291] Me he basado en: Aristotelis *Ethica Nicomachea,* Bywater (ed.), 1890.

[292] He seguido la siguiente fuente: Aristotelis *Qui ferebantur librorum fragmenta,* collegit Rose, 1886, p. 62, ll. 7-9. He consultado los comentarios de Malingrey 1961, p. 59.

Aristóteles recibió la herencia platónica, que adaptó, rechazó o reformuló. Así, por ejemplo, la vinculación de verdad y filosofía se encuentra en Platón cuando caracteriza la filosofía como verdadera. Para Aristóteles la verdad ya no es un atributo de la filosofía, sino su objeto propio. Por esto la filosofía es "la ciencia de la verdad" o "la investigación de la verdad" (cf. Malingrey 1961, p. 56, quien remite a *Metaph.* 993a30).

En el caso del fragmento aquí reportado del *Protréptico* de Aristóteles, es clara la impronta platónica, pues en *Eutidemo* 288d8 (= T30.12) se lee también que Ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης, "La filosofía es una posesión de conocimiento". En ambos filósofos, ἐπιστήμη y σοφία son términos intercambiables, en el sentido de conocimiento, y éste es, sin duda, uno de los mayores bienes. Sin embargo, al lado de las semejanzas se notan claras diferencias. Por una parte, κτῆσις significa en Platón la acción de adquirir, subrayándose "el esfuerzo del que se acompaña la actividad para alcanzar su fin" (Malingrey 1961, p. 59); en cambio, en Aristóteles se trata de la realización de esa adquisición, de modo que no es una aspiración, sino algo seguro y accesible. En cuanto a χρῆσις, podrá observarse que en Aristóteles la filosofía es también algo que se utiliza, por ejemplo, en la educación. Como observa Malingrey acertadamente: "la φιλοσοφία llega a ser para Aristóteles una investigación que parte de las realidades más inmediatas para llegar, por vía del análisis, a las causas y a los principios" *(id.).* Además, en Aristóteles, entre las diferentes clases de filosofía, la filosofía primera (es decir de los primeros principios y causas) es la ciencia por excelencia del filósofo, la ciencia del ser en tanto que ser (cf. Malingrey 1961, p. 60). Para llegar a lo anterior, Malingrey (1961, pp. 60 y 62) explica que el primer compuesto, que tendía a atenuarse en los empleos anteriores, termina por borrarse en Aristóteles. Empero, el elemento **phil-* no sufrió ninguna atenuación, puesto que su sentido de "aspiración", "deseo" o "amor" es un empleo puramente platónico. Aristóteles opera una nueva resemantización sobre el núcleo básico, y el prefijo **phil-* continúa teniendo el

valor intensivo que siempre había tenido, pero ahora con un sentido plenamente positivo: φιλοσοφία es el método del conocimiento y, al mismo tiempo, el conocimiento supremo que es el conocimiento divino, puro, contemplativo, el conocimiento por el conocimiento en sí (la σοφία en grado sumo, cf. T31.1), que es la más alta aspiración del filósofo.

En suma, en Aristóteles, la filosofía alcanza el rango supremo, pero con un valor que es estrechamente aristotélico y que las demás filosofías no reconocen, como después se verá. Pero la filosofía no es lo que aquí nos preocupa, sino la sofística y sus interconexiones con la σοφία y la φιλοσοφία.

3. Σοφιστής *y* σοφιστική *en Aristóteles*

La posición de Aristóteles en relación con la sofística y con los sofistas es ambigua. A veces parece repetir en su esencia las opiniones de Platón e Isócrates, lo cual podría parecer obvio, en un caso, por la estrecha relación que tenía con su maestro, de quien en muchos sentidos es su continuador, y en el otro, por el conocimiento que tenía de la obra de aquel maestro (cf. Poulakos, 1995, p. 150), debido a una suerte de competencia entre ambos. Sin embargo, aunque el filósofo coincide a veces con ambos pensadores y con algunos usos comunes de la época (como el empleo de σοφιστής para referirse al maestro de política y a los pensadores en general),[293] él dota de nuevas connotaciones a esas palabras. En este apartado nuestro interés consiste en subrayar esas innovaciones propias sobre el sofista y la sofística. Con este propósito se analizarán los datos

[293] El empleo de la palabra σοφιστής en referencia a los maestros de política se encuentra en las últimas páginas de la *Ética Nicomaquea* (1180b31-1181a16), donde observa que los sofistas son maestros de política que no practican la política, mientras que quienes la practican (los gobernantes) la han aprendido por experiencia más que por reflexión. En el fr. 7, 1475a31 utiliza el plural para referirse a los famosos Siete Sofistas. Estos sentidos comunes son escasos en Aristóteles, quien emplea esas palabras con nuevas connotaciones.

que proporcionan los textos aristotélicos en comparación con los anteriores, en particular los de Platón.

T. 31.4. Aristóteles, *Metafísica,* 996a29-b1:

διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, οὐδ᾽ ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐθεὶς οὐθενὸς τῶν τοιούτων. ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτά· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν.

Por esto también en las matemáticas nada se demuestra mediante esta causa, ni existe ninguna demostración mediante “mejor o peor”, pero ni siquiera en absoluto alguno se acuerda de alguna de tales causas. De tal modo, por estas razones algunos de los sofistas como Aristipo las rechazan. En efecto, en las demás artes y oficios como en la carpintería y en la zapatería, por el hecho de que de todas éstas se dice mejor o peor, en cambio ningún argumento se hace acerca de los bienes y males cuando se trata de las matemáticas.[294]

Classen elaboró un minucioso estudio sobre la imagen que Aristóteles tenía de los sofistas. Pasa revista a una gran cantidad de pasajes y observa una serie de datos a primera vista absurdos. Uno de éstos es aquel donde Aristóteles aplica el término sofista a pensadores secundarios que poco o nada tenían que ver con aquellos supuestos grandes maestros del “movimiento sofístico”. Entre estos nuevos sofistas el filósofo menciona expresamente como tales una vez a Poliído,[295] a

[294] Sigo la edición de Christ: Aristotelis *Metaphysica,* rec. W. Ch., 1906. He tomado en cuenta sobre todo las observaciones de Classen 1981, pp. 7-10

[295] Arist. *Po.* 1455a6-8. Classen no sabe por qué Aristóteles considera a Poliído *sophistēs* (1988, p. 8); me parece que ello se debe a que Poliído pone en boca de Orestes un silogismo aparente: no sólo su hermana tenía que ser sacrificada sino también él. Poliído es sofista en relación con este argumento.

Licofrón,[296] y a Aristipo; dos veces a Brisón[297] y una a un tal Dionisio, que no ha sido identificado con seguridad.[298]

En el pasaje antes reproducido de la *Metafísica,* Aristóteles menciona a Aristipo como uno de los sofistas. Pero él no fue sofista, en el sentido platónico, sino un socrático fundador de la escuela cirenaica. ¿En qué sentido Aristóteles lo consideraba un sofista?: *a)* Porque menospreciaba las disciplinas que no se

[296] Arist. *Po.* 1280b11: καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας, "y la ley un convenio y, como dijo el sofista Licofrón, una garantía mutua de los derechos [de los ciudadanos], pero no [un medio] capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos". El nombre aparece siete veces en la obra de Aristóteles, pero sólo en el pasaje indicado Licofrón es llamado *sophistēs,* sin motivo aparente, pues se trata de una afirmación del maestro Licofrón en torno a la virtud, que es lo que hace que una *polis* sea una verdadera ciudad-estado. Es probable que el término *"sophistēs"* esté empleado aquí con uno de sus núcleos semánticos tradicionales: el de maestro de política.



[297] Arist. *Hist. An.* 563a6-8 y 615a10: Ἡρόδωρος ὁ Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ πατήρ. Classen observa que Aristóteles emplea el nombre solo ("Brisson") en pasajes que tratan sobre procedimientos sofísticos, y le agrega el epíteto "sofista" sólo cuando él se refiere a su padre, el historiador Heródoto de Heraclea, discípulo de Sócrates y de Euclides de Megara, sin que parezca haber un motivo claro de esa designación. En *Retórica* 1405b8, se menciona a Brisón en un contexto sofístico, pero no se le da el epíteto de sofista, tal vez porque resultaba innecesario. En Arist. *SE* 171b16 se observa que Brisón había logrado cuadrar el círculo de un modo sofístico, pues no se hace de acuerdo con la cosa, esto es, no se hace desde un punto de vista geométrico, sino desde uno aparentemente geométrico (Arist. *SE* 171b15-17: ἀλλ' ὡς Βρύσων ἐτετραγώνιζε τὸν κύκλον, εἰ καὶ τετραγωνίζεται ὁ κύκλος, ἀλλ' ὅτι οὐ κατὰ τὸ πρᾶγμα, διὰ τοῦτο σοφιστικός, "Pero así como Brisón cuadra el círculo, aún cuando se logra cuadrar el círculo, es sofístico, porque no lo hace conforme a la cosa"). A pesar de que emplea un procedimiento que sólo en apariencia es geométrico, Brisón no es designado "sofista", probablemente porque también en este contexto resultaba innecesario decirlo. Es probable que, como en el caso de Licofrón, se utilice la palabra 'sofista' en el sentido de 'maestro de política'.

[298] [Arist.] *Physiogn.* 808a16: Διονύσιος ὁ σοφιστής. Sin embargo, en el texto aristotélico, de carácter *pseudocientífico,* es considerado espurio y escrito hacia el 300 a. C.



preguntan por lo mejor o lo peor (lo cual sucede incluso en las artes y oficios), como las matemáticas, en referencia a los conocimientos científicos como la astronomía, la física y el cálculo. Aristipo ponía atención a los hechos y a los razonamientos. *b)* Porque cobraba por su enseñanza (DL II, 65), a diferencia de Platón y Aristóteles. Aristóteles coincide con Platón en el carácter lucrativo de la enseñanza de los sofistas, pero a diferencia de su maestro no toma en cuenta este criterio para distinguir al sofista del filósofo, sino el de los razonamientos: el sofista es quien hace razonamientos científicos en apariencia.

T. 31.5. *Ética Nicomaquea,* 1164a24-34:

τὴν ἀξίαν δὲ ποτέρου τάξαι ἐστί, τοῦ προϊεμένου ἢ τοῦ προλαβόντος; ὁ γὰρ προϊέμενος ἔοικ' ἐπιτρέπειν ἐκείνῳ. ὅπερ φασὶ καὶ Πρωταγόραν ποιεῖν· ὅτε γὰρ διδάξειεν ἁδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαθόντα ἐκέλευεν ὅσου δοκεῖ ἄξια ἐπίστασθαι, καὶ ἐλάμβανε τοσοῦτον. ἐν τοῖς τοιούτοις δ' ἐνίοις ἀρέσκει τὸ "μισθὸς δ' ἀνδρί." οἱ δὲ προλαμβάνοντες τὸ ἀργύριον, εἶτα μηδὲν ποιοῦντες ὧν ἔφασαν διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελιῶν, εἰκότως ἐν ἐγκλήμασι γίνονται· οὐ γὰρ ἐπιτελοῦσιν ἃ ὡμολόγησαν. τοῦτο δ' ἴσως ποιεῖν οἱ σοφισταὶ ἀναγκάζονται διὰ τὸ μηδένα ἂν δοῦναι ἀργύριον ὧν ἐπίστανται. οὗτοι μὲν οὖν ὧν ἔλαβον τὸν μισθόν, μὴ ποιοῦντες εἰκότως ἐν ἐγκλήμασίν εἰσιν.

¿Quién establece el precio, el que ofrece el servicio o el que lo recibe? En efecto, quien lo ofrece parece confiarlo al otro. Dicen que Protágoras hacía precisamente esto: cuando daba sus enseñanzas pedía al alumno estimara en cuánto le parecían dignas de ser tasadas, y recibía tal cantidad. Pero en estos asuntos algunos prefieren el dicho "a cada quien su pago". Pero, al recibir su dinero con anticipación y al no hacer nada de lo que prometían debido a lo exagerado de las promesas, es lógico que cayeran en reclamaciones, pues no cumplían los acuerdos. Esto tal vez los sofistas se ven obligados a hacer, por el hecho de que nadie les daría un quinto por lo que ellos saben. En efecto, aquellos que recibían su paga, al no cumplir, obviamente caían en reclamaciones.[299]

[299] El texto que utilizo es el de Aristotelis *Ethica Nicomachea,* Bywater (ed.), 1890.

Se ha visto que Aristóteles menciona a varios "sofistas" que no corresponden a los célebres sofistas platónicos y modernos (que se ha ejemplificado con el caso de Aristipo, T31.5). Menciona también a los maestros Protágoras, Gorgias, Antifonte, Pródico, Trasímaco y otros, a quienes, empero, no caracteriza con ese epíteto (cf. Classen 1981, p. 10), sino que aparecen, salvo raras ocasiones, en sentido positivo como referentes importantes en el desarrollo del razonamiento y del pensamiento,[300] a veces contrapuestos a los propios sofistas. Un ejemplo entre otros muchos se refiere a Protágoras, el más connotado de los supuestos sofistas, en el pasaje de la *Ética Nicomaquea* reproducido antes, a quien no sólo no se le critica (cf. *infra* T31.10) sino incluso se subraya su actitud ética.

En el pasaje citado el filósofo presenta el problema acerca de quién debe fijar el valor de un servicio, el vendedor o el comprador, e indica que unos pensaban que el primero y otros que el segundo. Aristóteles recoge la historia de que Protágoras confiaba al comprador (el estudiante) establecer el precio de sus enseñanzas, pues pedía a su discípulo que calculara él mismo el pago por las lecciones recibidas. De esta manera, el pago se hacía después de la enseñanza. Otros, en cambio, preferían el primer criterio. Aristóteles los identifica: se trata de los sofistas, quienes cobraban sus lecciones por adelantado. Del pasaje anterior se obtienen conclusiones interesantes: Protágoras pertenece a maestros que confiaban a sus discípulos el establecimiento del pago de la enseñanza,[301] a diferencia de los sofistas, que son aquellos que establecen el precio de su enseñanza y cobran por adelantado. Parece que

[300] Classen (1981, pp. 18-22) estudia minuciosamente las referencias a los supuestos sofistas en la obra de Aristóteles, llegando a las conclusiones (pp. 23-24) de que Aristóteles: *a)* no se refiere a ellos como sofistas; *b)* no los trata ni mejor ni peor que a otros pensadores o escritores anteriores; *c)* los relaciona con los argumentos que él describe como típicamente sofísticos, y *d)* presenta los argumentos sofísticos como formas de razonamiento a veces juzgados ingeniosos, pero sin adjudicarles un valor necesariamente negativo.

[301] Según interpreta Poulakos 1995, p. 167.

Aristóteles no considera a Protágoras un sofista, sino alguien opuesto a ellos.

Por lo tanto, Aristóteles emplea el término σοφιστής con dos sentidos principales. El primero es el sentido común que tenía en su época, que es el de maestro de política o el de experto. En segundo lugar, lo emplea de manera novedosa para referirse a quienes utilizan silogismos aparentes, en este caso, con el fin de lucro.

Ahora indaguemos la noción que Aristóteles tenía de la sofística. Primero será conveniente distinguir la sofística de la filosofía y de la dialéctica; luego, ofrecer las características que la identifican.

T. 31.6. Aristóteles, *Metafísica,* 1004b17-26:

οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ’ οὔ.

los dialécticos y los sofistas tienen la misma apariencia que el filósofo, pues la sofística es *sophía,* aunque sólo aparente, y los dialécticos discuten sobre cualquier asunto, y común a todo asunto es el ente, y es evidente que discuten de tales cosas por el hecho de que las cosas propias de la filosofía son familiares. Así pues, la sofística y la dialéctica se preocupan por el mismo género que la filosofía, pero ésta difiere de la capacidad de aquélla en el modo y de la de ésta en la elección de la vida; la dialéctica es examinativa acerca de lo que la filosofía es conocedora; la sofística es [conocimiento] aparente pero que no es.[302]

[302] Utilizo la edición de Christ, ya señalada antes: Aristotelis *Metaphysica,* 1906.

En este pasaje de la *Metafísica* se establece una clara distinción entre el filósofo, por una parte, y el dialéctico y el sofista, por la otra. Todos ellos parecen ser lo mismo, pues tratan sobre el mismo género (el ente, el ser), pero tienen diferencias. Con esa finalidad Aristóteles señala las divergencias entre las diversas disciplinas, partiendo del hecho de que la filosofía tiene que ver con el conocimiento real sobre el *qué-es,* sobre la esencia y el conocer por el conocer. Se distingue de la dialéctica en que: *a)* su capacidad es distinta en el modo (tal vez quiera decir en el método de conocimiento, pues la dialéctica se basa en la refutación mediante preguntas a partir de *éndoxa*) y *b)* ésta es *peirastiká,* esto es, consiste en una indagación del conocimiento. Al comienzo de los *Primeros Analíticos,* al tratar de la premisas, se afirma que "la prótasis apodíctica difiere de la dialéctica en que la apodíctica es la asunción de una de las dos partes de la discusión o contradicción (puesto que quien demuestra no pregunta sino que asume); la dialéctica, en cambio, es una pregunta de la discusión, y en nada va a diferir en cuanto al crearse el silogismo de cada disciplina".[303] Por su parte, la sofística: *a)* aparenta ser σοφία (conocimiento apodíctico o silogístico), pero no lo es (sino conocimiento en apariencia y sobre los accidentes), y *b)* su elección de vida es la ganancia, la de la filosofía, el conocimiento. De aquí provienen las nociones actuales de "sofisma" y "sofístico" en relación con los razonamientos falsos.

De esta manera se establece una distinción primaria entre las tres disciplinas: la φιλοσοφία es el conocimiento de la σοφία en tanto conocimiento sumo, es decir, de los primeros principios y de las causas (cf. T31.1). La dialéctica es un

[303] Aritóteles, *APr* 24a22-28: διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστιν. οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν. Es decir, la premisa apodíctica afirma o niega, mientras que la dialéctica es la interrogación dentro del diálogo con el propósito de refutar la afirmación o negación del interlocutor que es sometido al interrogatorio, como Sócrates frente a Laques, Fedro o cualquier otro.

arte indagativo útil en la refutación. La sofística es σοφία en apariencia y no busca el conocimiento. En otros pasajes de la *Metafísica* queda claro que la filosofía trata del ser mientras que no existe una disciplina acerca de los accidentes del ser, excepto la sofística. "Pues sólo ésta se ocupa de lo accidental, por lo que Platón no se expresó mal cuando dijo que el sofista discute acerca del no ser" (*Metaph.* 1064b28-30: περὶ τὸ συμβεβηκὸς γὰρ αὕτη μόνη πραγματεύεται, διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν).[304]

T. 31.7. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas,* 165a38-165b10:

Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὃν τρόπον δέ, διώρισται ἐν ἑτέροις), ἐριστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ, συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί.

Los géneros de discursos en el diálogo son cuatro: didácticos, dialécticos, examinativos y erísticos. Didácticos son los que razonan a partir de los principios familiares de cada ciencia y no de las opiniones de quien responde [...]; dialécticos son los razonamientos de la contradicción que parten de las opiniones; examinativos son los que parten de las opiniones de quien responde y de las cosas que es necesario saber a quien pretende poseer el conocimiento;

[304] Este pasaje del capítulo 8 del libro IX retoma lo dicho mucho antes en el capítulo 2 del libro VI (1026a33-1027a28), estudiado por Classen 1981, pp. 12-13. Aristóteles parte de la afirmación de que "lo que es" se dice en muchos sentidos. Por ejemplo, hay tres formas de ser: "es verdaderamente", "no es" y "es de manera accidental". Hay cosas que se comportan de la misma manera siempre y por necesidad o la mayoría de las veces. Éste es el ser verdadero. También hay cosas que no se comportan de la misma manera siempre ni la mayoría de las veces. Esto último es el ser accidental. Ninguna ciencia se ocupa del accidente, excepto la sofística.

erísticos son los silogismos o silogismos aparentes que provienen de opiniones aparentes, pero que no son [opiniones].[305]

Son cuatro tipos de *logoi* (su número puede reducirse a tres, pues los examinativos son parte de los dialécticos) empleados en el diálogo y objeto del estudio de la dialéctica. Los didácticos son una especie de discursos apodícticos en el campo de la enseñanza, los cuales provienen de cada ciencia en particular. Se debe notar, que estos silogismos didácticos se distinguen de los demás en que no requieren de las respuestas de un interlocutor y, en consecuencia, tampoco provienen de opiniones, sino de principios *(arkhái)* propios de una ciencia. Se encuentran incluidos aquí probablemente porque pueden aparecer también en el diálogo, aunque como monólogo, o bien porque el ámbito del διαλέγεσθαι es más amplio que el de la dialéctica. Los discursos dialécticos provienen de las opiniones acreditadas y utilizadas en el diálogo, de los que se desprenden los discursos examinativos, los cuales se caracterizan porque el interlocutor es una persona experta,[306] de modo que el procedimiento básico es la refutación. En éste se encuentra básicamente el discurso socrático aporético. Por último, los erísticos son también silogismos, pero provienen de opiniones acreditadas sólo en apariencia; su función es refutar en apariencia. Los razonamientos erís-

[305] Me baso en Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit Ross, 1958.

[306] En efecto, afirma un comentarista de Aristóteles (Alex. Aphr., in *SE*, 18, 9-13): τρίτον φησὶν εἶναι τὸν πειραστικὸν συλλογισμόν, ὅς ἐστι καὶ αὐτὸς διαλεκτικός· μέρος γὰρ τοῦ διαλεκτικοῦ. διαφέρει δὲ τοσοῦτον ἐκείνου, ὅτι μή ἐστιν ἐκ τῶν ἁπλῶς ἐνδόξων ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ περὶ οὗ προσποιεῖται τὴν ἐπιστήμην ἔχειν, "afirma que el tercero es el razonamiento examinativo, el que es también dialéctico, pues es una parte del dialéctico. Difiere en buena medida de aquél en que no proviene de opiniones simplemente, sino también *de opiniones de quien responde aquello acerca de lo cual pretende poseer el conocimiento*". Queda claro entonces que el interlocutor es un experto en una materia científica, frente a los jóvenes como Hipócrates, que apenas empieza su educación política.

ticos son considerados lo mismo que los sofísticos,[307] pero Aristóteles los diferencia.

T. 31.8. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas,* 171b29-35:

καὶ τῶν λόγων τῶν αὐτῶν μὲν [εἴσιν] οἱ φιλέριδες καὶ οἱ σοφισταί, ἀλλ' οὐ τῶν αὐτῶν ἕνεκεν, καὶ λόγος ὁ αὐτὸς μὲν ἔσται σοφιστικὸς καὶ ἐριστικός, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλ' ᾗ μὲν νίκης φαινομένης <ἕνεκα>, ἐριστικός, ᾗ δὲ σοφίας, σοφιστικός· καὶ γὰρ ἡ σοφιστική ἐστι φαινομένη σοφία τις ἀλλ' οὐκ οὖσα. ὁ δ' ἐριστικός ἐστί πως οὕτως ἔχων πρὸς τὸν διαλεκτικὸν.

Los discutidores y los sofistas emplean los mismos discursos, pero no por las mismas causas, y el mismo discurso será sofístico y erístico, pero no por lo mismo, sino en cuanto lo es de una victoria aparente, será erístico, y en cuanto de una *sophía,* será sofístico, pues la sofística es una *sophía* aparente, pero no lo es en realidad; el erístico, en cambio, es de algún modo así por estar en relación con el dialéctico.[308]

Se ofrece aquí una distinción entre el erístico y el sofista que, sin embargo, no parece seguirse en todos los casos, pues ambos términos se emplean también como sinónimos. Según el pasaje, un mismo discurso podrá ser erístico y sofístico a la vez, pero son diferentes en cuanto el erístico busca una victoria en el ámbito de la discusión y el sofístico en cuanto aparenta una σοφία. Asimismo, se puede suponer que el primero se manifiesta en el campo de la dialéctica y el segundo en el del conocimiento apodíctico o científico, en cuanto muestra una sabiduría aparente sobre los primeros principios y causas. De este modo, el título *Refutaciones sofísticas* debería haber sido más bien *Refutaciones erísticas,* como parece indicar el pasaje 165b10-11. Ahí, en efecto, se dice que "de los discursos apodícticos se ha hablado en los *Analíticos;* de los dialécticos y examinativos, en otros tratados [esto es, en los *Topicos*]. Ahora hablemos de

[307] También el σόφισμα es considerado un silogismo erístico en Arist. *Top.* 162a16-17. Cf. Classen 1981, p. 15.

[308] Me baso en la edición de Ross: *Topica et Sophistici Elenchi,* 1958.

los agonísticos y de los erísticos",[309] de manera que podría pensarse que va a abordar dos tipos de discursos y no uno. Así, en la primera parte (capítulos 13-15) se trata de cómo elaborar interrogaciones en las "diatribas agonísticas" (ἀγωνιστικαῖς διατριβαῖς, en 175a2); en la segunda (capítulos 16-33), cómo responder a las preguntas. Las refutaciones sofísticas son una especie de refutaciones, y por ello se encuentran sólo en la primera parte, la relativa a las preguntas, en cambio, no aparece ninguna estrategia sofística en la segunda parte, que contiene la técnica dialéctica de la respuesta. Las refutaciones sofísticas no consisten en refutar falsamente a quien no sabe, sino hacer que el que sabe (y el que no sabe) se sienta refutado, pero sólo en apariencia, utilizando homónimos y otras estrategias, con el fin de confundirlo.[310] El tratado, entonces, no se refiere sólo a refutaciones, sino también a cómo evitarlas, y no sólo a refutaciones sofísticas, sino a otros géneros de paralogismos como son los erísticos y los agonísticos. Por eso el tratado comienza con las siguientes palabras (relativas a la primera parte): Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, y que se ha traducido como: "Acerca de las refutaciones sofísticas, es decir, de las refutaciones aparentes...". Una traducción más literal se apega mejor al sentido del tex-

[309] Arist. *SE* 165b8-11: περὶ μὲν οὖν τῶν ἀποδεικτικῶν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς εἴρηται, περὶ δὲ τῶν διαλεκτικῶν καὶ πειραστικῶν ἐν ἄλλοις· περὶ δὲ τῶν ἀγωνιστικῶν καὶ ἐριστικῶν νῦν λέγωμεν. W. A. Pickard-Cambridge, traduce la parte final del pasaje de la siguiente manera: "let us now proceed to speak of the arguments used in competitions and contests"; Zanatta 1995, p. 123: "Ora parliamo di quelli atti a contendere, ossia eristici"; Dorion 1995, p. 2: "Parlons maintenant des arguments agonistiques et éristiques". Esta división en dos partes se repite de manera más amplia al comienzo del último capítulo (34), lo que indica no sólo una división en dos partes, sino también un orden de preguntas (paralogismos) y respuestas.

[310] Cf. el estudio de Zanatta 1995, pp. 48-74 sobre las estrategias de refutación. Confundidos por el título del tratado, se ha considerado todo su contenido como perteneciente al campo de la sofística, pero en realidad ésta es sólo una manera de presentar las estrategias refutativas tanto en el diálogo como en la oratoria.

to: "Acerca de las refutaciones sofísticas y de las refutaciones aparentes que empero son paralogismos y no refutaciones...". Además, el título no parece ser el original, sino que se debe a Andrónico de Rodas, al editor de Aristóteles.[311]

De tal manera, σοφιστικός indica que un razonamiento muestra un conocimiento filosófico en apariencia: los sofistas se visten de filósofos, pero son unos impostores y buscan la ganancia personal. De cualquier modo, a veces se confunde sofístico con erístico.

T. 31.9. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas,* 165a19-24:

> ἐπεὶ δ' ἐστί τισι μᾶλλον πρὸ ἔργου τὸ δοκεῖν εἶναι σοφοῖς ἢ τὸ εἶναι καὶ μὴ δοκεῖν (ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης), δῆλον ὅτι ἀναγκαῖον τούτοις καὶ τοῦ σοφοῦ ἔργον δοκεῖν ποιεῖν, μᾶλλον ἢ ποιεῖν καὶ μὴ δοκεῖν.
>
> Puesto que para algunos es de más utilidad parecer ser *sophói* que el serlo y el no parecerlo (pues la sofística es una *sophía* aparente, pero que no lo es, y el sofista es uno que gana dinero a partir de una *sophía* aparente, pero que no es), es evidente que es necesario para éstos parecer que cumplen la función del *sophós* más que cumplirla y no parecer cumplirla.[312]

En este pasaje vuelven a encontrarse los dos criterios para distinguir al sofista: el aspecto crematístico y el epistemológico. En referencia a esto último se dice que el sofista es un σοφός en apariencia y la sofística una σοφία aparente. Aquí σοφία tiene el sentido de ciencia, de conocimiento apodíctico y científico. El sofista es aquel que promete un conocimiento científico, pero es sólo en apariencia, pues ese tipo de conoci-

[311] Cf. Ramírez Vidal 2015, donde defiendo que la sofística "tiene que ver específicamente con la parte *peirástica* de la dialéctica, esto es, con la parte propiamente científica, mientras que la erística con la dialéctica en general" (pp. 246-247). También puede referirse al razonamiento didáctico. Pero sobre esto no es fácil decidirse.

[312] Me baso en Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi,* recensuit Ross, 1958. Además, he revisado el comentario de Zanatta 1995.

miento no puede darse en el campo de la ética y de la política, que es el campo de los valores que pueden juzgarse a partir de los criterios de lo mejor y lo peor. Los maestros de política que prometen enseñar un conocimiento científico en el campo de "lo que puede ser de otra manera", engañan a los demás o se engañan a sí mismos.

De aquí se puede pensar, como Poulakos (1995, p. 168), que Aristóteles está acusando a los sofistas de preocuparse de la apariencias no la realidad, de que su interés es lo accidental y no lo esencial, de que su concepción del conocimiento es errónea y de recurrir a las falacias lógicas, interesándose más por la refutación aparente que por la prueba real y por la paradoja que por los usos propios del lenguaje. Una lectura extraña de Aristóteles. En realidad, el objeto de la dialéctica es mostrar cómo los participantes en el diálogo construyen argumentos de muy diferente género, tanto didácticos (que es una especie del discurso apodíctico), como dialécticos (en particular los examinativos) y los erístico-sofísticos. El dialéctico estudia no sólo los elementos correctos de la refutación (y de la respuesta), sino también los incorrectos, que son numerosos, entre los cuales se encuentran las refutaciones sofísticas y erísticas o paralogismos (falacias). Así, esas refutaciones sofísticas son sólo una especie de razonamientos dialécticos, y quien las emplea es un sofista, y todo hablante más o menos astuto es capaz de usarlas, y ese hablante es por sólo ello un sofista.

Aristóteles no hace referencia a personas específicas, sino a cualquiera que haya hecho esas promesas que no es posible cumplir (y por lo cual cobran por anticipado). De modo que un sofista es cualquier maestro (de política) que aparente ser σοφός (esto es, un científico). La etiqueta puede aplicarse a cualquier persona, pero no a los sofistas del siglo V, quienes no hacían esas promesas. Difícilmente algún pensador o escritor de la época de Aristóteles podría haber sido un sofista de verdad (esto es, un experto o un gran político), sino sólo en apariencia, esto es, de manera accidental.

* * *

En resumen, debe observarse que con el término σοφισταί Aristóteles no se está refiriendo a los personajes a quienes Platón denomina sofistas, sino a quienes, en general, aparentan ser filósofos o σοφοί sin serlo, así como διαλεκτικοί tampoco alude a personajes concretos sino a los expertos en la refutación en el diálogo. Asimismo, cuando Aristóteles emplea el término σοφιστική no se está refiriendo al movimiento intelectual de la época de la guerra del Peloponeso, sino a una forma de razonamiento aparente. Nótese también que la distinción entre filosofía y sofística se da en el ámbito ontológico (si la sabiduría que poseen es sabiduría en realidad o en apariencia), pero no ética (si su conocimiento es justo o injusto, bueno o malo)[313] ni epistemológica (si es o no enseñable). La afirmación de Poulakos (1995, p. 152) de que los esfuerzos de Aristóteles estaban orientados a establecer la superioridad de la filosofía sobre la sofística, no me parece fundada.

4. Σοφισταί *y* σοφιστική *en la* Retórica *de Aristóteles*

La *Retórica* de Aristóteles es compatible con la descripción general que antes se ha expuesto sobre los términos σοφός y φιλόσοφος,[314] y, en particular, sobre los sofistas y la sofística,

[313] El asunto del cobro es ético, pero de manera limitada, pues Aristóteles no rechaza que se cobre dinero por enseñar, como hacía su maestro, sino que se cobre por la enseñanza de un saber aparente.

[314] Por ejemplo, la correspondencia entre σοφία y ἐπιστήμη se encuentra en Arist. *Rh.* 1371b28-29: ἔστιν δ' ἡ σοφία πολλῶν καὶ θαυμαστῶν ἐπιστήμη. El sentido tradicional de σοφός se encuentra en 1398b23 (en referencia a los expertos o autoridades), pero los términos en ese sentido aparecen sobre todo cuando cita a sus fuentes, por ejemplo, Isócrates, donde la filosofía es considerada como una de las artes (cf. 1397b24-27) o en referencia a su propia profesión (1399b11), o Alcidamante, sobre la φιλοσοφία como "muralla de las leyes" (1406b12: ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ). En 1398b19 el filósofo cita un pasaje del mismo Alcidamante, donde se dice: "también los atenienses vivieron felices al servirse de las leyes de Solón, y

aunque el número de veces que aparece la palabra σοφιστής y σοφιστική es realmente exigua: σοφιστής aparece sólo tres veces y σοφιστική cuatro. En un solo caso se trata como *sophistái* a los expertos, en un pasaje de la *Retórica* donde Aristóteles, al analizar el lugar común del más y del menos, pone, entre otros, los siguientes ejemplos: "si no son malos los otros cultivadores de artes, tampoco lo son los filósofos; y si no son malos los generales por el hecho de que sean muchas veces condenados a muerte tampoco los sofistas".[315] Aquí parece utilizar el concepto tradicional de 'sofista', pero lo emplea de manera positiva, como sucede a veces a Platón. En los dos pasajes restantes se refiere a ellos y a su práctica con la nueva connotación especulativa vinculada al sustantivo abstracto.

---

los lacedemonios las de Licurgo, y en Tebas, cuando los magistrados se hicieron *philósophoi*, también la ciudad vivió feliz" (καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Σόλωνος νόμοις χρησάμενοι εὐδαιμόνησαν καὶ Λακεδαιμόνιοι τοῖς Λυκούργου, καὶ Θήβησιν ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις). Aquí φιλόσοφοι tiene el sentido de "expertos", "óptimos" gobernantes, y no "filósofos" en sentido aristotélico, como piensan los estudiosos modernos. Aunque hay problemas en la transmisión textual, pues se supone una laguna en el texto, la expresión debe atribuirse a Alcidamante, pues forma parte de la cita. En efecto, se piensa que Aristóteles hace referencia a Epaminondas, quien era considerado un φιλόσοφος; sin embargo, me parece poco probable que Alcidamante (contemporáneo de Epaminondas) se hubiera referido a él, porque: *a)* su obra pudo haber sido escrita antes del ascenso de Epaminondas, y *b)* en el pasaje se trata de los legisladores de época arcaica: Solón en Atenas, Licurgo en Esparta y los magistrados en Tebas. La referencia pudo haber sido más bien a Filolao de Corinto, quien se estableció en Tebas a finales del siglo VIII, e hizo la legislación de la ciudad según el propio Aristóteles (*Po.* 1274a). Los empleos nuevos aparecen también en esa obra. Por ejemplo, en su carácter contemplativo (*Rh.* 1412a.10-12).

[315] Cf. Aristóteles, *Retórica* 1397b24-27: καὶ εἰ μηδ' ἄλλοι τεχνῖται φαῦλοι, οὐδ' οἱ φιλόσοφοι. καὶ εἰ μηδ' οἱ στρατηγοὶ φαῦλοι ὅτι θανατοῦνται πολλάκις, οὐδ' οἱ σοφισταί, "y si los estrategos no son despreciables por el hecho de ser muchas veces condenados a muerte, tampoco lo son los sofistas", aunque no se trata de un texto del filósofo sino de una cita de algún autor no identificable. Parece una defensa de los sofistas basada en el tópico del más y del menos.

De cualquier modo, Aristóteles menciona en su *Retórica* a los sofistas platónicos, pero no como sofistas y —lo más extraño de todo— tampoco como maestros de retórica.[316] De todas las citas de los grandes sofistas de la época de Pericles en la *Retórica,* Aristóteles menciona sólo a Trasímaco, autor de las *Conmiseraciones* (1404a15), y se refiere en una ocasión a la enseñanza retórica, cuando alude a la célebre promesa de Protágoras de hacer el argumento más débil más fuerte, como se verá en seguida.

T. 31.10. Aristóteles, *Retórica* 1402a24-28:

> καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ’ ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γάρ ἐστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός, καὶ ἐν οὐδεμιᾷ τέχνῃ ἀλλ’ <ἢ>ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ.
>
> Y en esto consiste el hacer fuerte el argumento débil. Y por ello justamente se indignaban los hombres por la promesa de Protágoras, pues es falsedad y un verosímil no verdadero, sino aparente, y no se encuentra en ninguna arte, excepto en una retórica y en una erística.[317]

El pasaje se encuentra en el apartado del libro II donde Aristóteles analiza el noveno y último de los lugares de los entimemas aparentes, relativo a la estratagema de tomar una cosa primero de manera absoluta y luego de manera no absoluta sino relativa a algo. El primer ejemplo que presenta Aristóteles es el silogismo aparente de que el no ser existe si por no ser se entiende aquello que no existe, y que lo incognoscible es cognoscible, aunque lo único cognoscible es la expresión

[316] Classen (1981, p. 18) pasa revista a los pasajes donde los “sofistas” platónicos aparecen como maestros de retórica en las obras de Aristóteles, pero, fuera de Trasímaco (cf. aquí abajo T31.10), los demás casos son ambiguos. Se trata de maestros de política o sin una orientación particular, fuera de la lingüístico-discursiva.

[317] En este caso he seguido la edición de A. Tovar: Aristóteles, *Retórica,* 1990. Además, he tomado en consideración los comentarios de Racionero 1999, pp. 461-462.

"lo incognoscible es cognoscible". En cambio, en la *Retórica* el entimema aparente se basa en aquello que no es verosímil en sentido absoluto, sino en un caso particular. Y presenta el ejemplo del verosímil particular que es tratado como absoluto. Por ejemplo, el más fuerte se defenderá de la acusación de violencia diciendo precisamente que no es verosímil que sea culpable, puesto que iba a parecer verosímil que lo era (de modo que él se habría cuidado de cometer el delito a sabiendas de que iba a ser el principal sospechoso).

A estos casos se les conoce comúnmente como razonamientos sofísticos. Sin embargo, Aristóteles alude en *Rh.* 1402a4 y 1402a28 a su *Erística* y a la de Protágoras, respectivamente, de manera que se deberían llamar más propiamente razonamientos o silogismos erísticos, en el campo de la dialéctica, y de entimemas erísticos, en el caso de la retórica. Por lo menos Protágoras no aparece como sofista, sino más bien como erístico (cf. Classen 1981, p. 19), y su promesa no era agradable a los hombres.[318]

Sin embargo, no se debería atribuir esa promesa a Protágoras, pues al parecer se trataba de una afirmación común a finales del siglo V y comienzos del IV. Aristófanes, en las *Nubes* (887 ss.), adjudica esta promesa de enseñanza a Sócrates, al que presenta como un sofista. Aristóteles menciona una vez más a Protágoras en su *Retórica,* en relación con la distinción de las clases de nombres (*Rh.* 1407b6). Lo anterior no permite pensar en ese autor ni como sofista, ni como maestro de retórica.

Aristóteles alude con frecuencia a Gorgias, el rétor por antonomasia, pero lo utiliza sólo para ejemplificar defectos o cualidades del estilo o sobre algunos recursos retóricos,[319] pero

[318] Yo veo una verdadera crítica contra Protágoras en este pasaje (que Jacob 1996, pp. 238-243, considera una ironía).

[319] En *Rh.* 1404a26 se refiere a que la primera prosa en Grecia fue poética, como la de Gorgias; en 1405b37, al hablar de los nombres compuestos como causa de la esterilidad en la expresión, remite al ejemplo de Gor-

no lo trata como sofista ni como maestro de retórica, sino como un escritor cuidadoso y refinado, aunque el filósofo señala sus defectos. De los demás sofistas, Aristóteles menciona a Antifonte tres veces, pero es más probable que se refiera a un homónimo, poeta trágico.[320] Alude a Pródico sólo en cuanto al cobro de su enseñanza (*Rh.* 1415b16). No menciona a Hipias. En cambio, en esa misma obra el número de alusiones al general Ifícrates casi iguala a las de todos los sofistas platónicos juntos, aunque ese personaje nada tenía que ver con la enseñanza de la retórica. Lo cierto es que los supuestos sofistas no son denominados de esa manera.

Todo ello indica un vacío casi total de la enseñanza de la retórica por parte de unos supuestos sofistas platónicos. En otras obras suyas Aristóteles parece seguir la misma tendencia. En un famoso pasaje al final de las *Refutaciones sofísticas* (183b) señala claramente el desarrollo del arte de la retórica, cuyos orígenes fueron humildes, pero llegó a convertirse, gracias a él, en una disciplina. Sin embargo, en ese pasaje no se afirma que los sofistas hicieron progresar la retórica, como piensan los estudiosos, puesto que los sofistas (platónicos) no aparecen. Es muy probable que en su *Recopilación de Artes* Aristóteles hubiera abordado la contribución de *los sofistas* platónicos, según la relación de nombres que registra Cicerón en el *Bruto* (§ 46), pero desgraciadamente la obra se perdió. Ahí mencionaba a Protágoras, Gorgias y Antifonte, de modo que debemos suponer que recopiló también los manuales de éstos, pero ello no quiere decir que los hubiera considerado sofistas ni que les hubiera prestado atención en otras obras.

En el pasaje señalado de las *Refutaciones sofísticas,* se menciona a Tisias, Trasímaco y Teodoro, siendo el segundo de éstos,

---

gias; en *Rh.* 1406b9 y 15, algunos ejemplos de metáforas inadecuadas; *Rh.* 1408b20, donde se refiere a la ironía del maestro de Leontini; *Rh.* 1414b31, sobre el elogio en el exordio; *Rh.* 1418a35, sobre la amplificación en el género epidíctico, y *Rh.* 1419b5, en relación con el ridículo.

[320] Arist. *Rh.* 1379b15, 1385a9.

Trasímaco, el único de los sofistas explícitamente mencionado, pero podemos suponer que aquí no es visto como tal, esto es, como sofista, sino como rétor. Trasímaco, en efecto, es un personaje ambivalente; se le puede considerar un sofista, si se sigue la imagen platónica (*República* I), o bien un rétor, si se consideran otros testimonios como el de Aristóteles.

Poco después, en el mismo tratado, Aristóteles menciona a Gorgias (183b37), pero no para indicar que contribuyó a la retórica, sino, por el contrario, para ejemplificar que la educación de Gorgias no era un arte; era un aprendizaje a partir de la representación de productos, pero no el arte retórica, o al menos no el verdadero arte de la retórica. Resulta interesante que Aristóteles considerara a Gorgias como un antirretórico, pero ello no será extraño si califica a la retórica como un arte y no como una enseñanza, una *paideia.* Los maestros como Isócrates daban poca importancia al método, y privilegiaban la práctica, el ejercicio con los textos orales. No se puede esperar que hubieran escrito tratados, en el sentido de una sistematización de las estrategias discursivas. Para la enseñanza utilizaban los discursos preparados para tal fin. Pero éstos no eran tratados de retórica, en el sentido estricto de la palabra.

El sofista aristotélico está despersonalizado; es más bien un tipo, un carácter, que un individuo concreto, como se puede observar en los pocos pasajes que aparece esa etiqueta.

T. 31.11. Aristóteles, *Retórica* 1404b37-39:

τῶν δ' ὀνομάτων τῷ μὲν σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι (παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ), τῷ ποιητῇ δὲ συνωνυμίαι.

De entre los nombres, los homónimos son útiles para el sofista, pues en ellos basa sus fraudes, y los sinónimos para el poeta.[321]

Este pasaje de la *Retórica,* abordado por Classen, se encuentra en el tercer libro, en la parte dedicada a la claridad de la expresión. Aristóteles está tratando acerca de la elección de

[321] He seguido la edición de A. Tovar: Aristóteles, *Retórica,* 1990, y he tomado en consideración los comentarios de Racionero 1999, p. 490.

las palabras y ahí menciona el tipo de palabras que es adecuado para el sofista y el que lo es para el poeta. Los homónimos se caracterizan por la ambigüedad semántica, pues son palabras que pueden tener más de un sentido, por la relación equívoca entre el significante y el significado de las palabras, lo que atenta contra la claridad del lenguaje, dice Helena Beristáin (1997, p. 497). No sólo en el campo de la *lexis,* como el pasaje anterior, sino también en el de la argumentación encontramos los homónimos, que consisten en obtener conclusiones falsas por las semejanzas de las palabras, como decir que el ratón (μῦς) es virtuoso, porque los misterios (μυστήρια) son las fiestas más venerables de todas, basándose en la semejanza de las raíces de las palabras ratón y misterios, aunque no tengan relación etimológica.

En el caso del empleo de la palabra σοφιστική se procede de manera semejante las cuatro veces que aparece en la *Retórica.*

El primer pasaje que aquí analizaré se encuentra en el tercer libro de la *Retórica,* en la parte relativa a la argumentación donde se habla de cuatro diferentes tipos de interrogación retórica.



T. 31.12. Aristóteles, *Retórica* 1419a13-16:

> τέταρτον δὲ ὅταν μὴ ἐνῇ ἀλλ' ἢ σοφιστικῶς ἀποκρινάμενον λῦσαι· ἐὰν γὰρ οὕτως ἀποκρίνηται, ὅτι ἔστι μὲν ἔστι δ' οὔ, ἢ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἢ πῇ μὲν πῇ δ' οὔ, θορυβοῦσιν ὡς ἀποροῦντος.
> en cuarto lugar, cuando [la interrogación] no de otro modo sino sólo sofísticamente impide que quien responde logre salir airoso, pues si responde diciendo que es pero no es, a veces sí y a veces no, en parte sí y en parte no, [los jueces lo] desaprobarían porque no puede responder.[322]

Este tipo de interrogaciones no consiste en hacer preguntas obvias al destinatario, esto es, cambiando simplemente la forma afirmativa por la interrogativa, sino de preguntas que intentan dejar al interrogado sin poder responder, de llevarlo

[322] Sigo el texto de A. Tovar: Aristóteles, *Retórica,* 1990; he tomado en consideración los comentarios de Racionero 1999, p. 591.

a un callejón sin salida. Racionero explica que la cuarta clase de interrogación es *anfibológica* (que es una forma de refutación sofística). "El que interroga sabe que su pregunta tiene varios sentidos; y si el interrogado no percibe la ambigüedad y responde en uno solo de esos sentidos, se verá obligado a admitir conclusiones contradictorias". Este modo de preguntar lleva a respuestas dubitativas, a fin de que el interrogado se vea obligado a responder diciendo que es pero que no es, o que unas veces sí pero otras no, o que en parte sí y en parte no, lo que haría que los presentes manifestaran a gritos su desaprobación por no responder con seguridad. Pero el interrogado puede salir de la trampa recurriendo a distinciones que resuelvan la ambigüedad. Se habrá de notar que: *a)* Aristóteles no desaprueba estos recursos; simplemente los describe; *b)* la refutación sofística también se emplea en la interrogación, y *c)* el ejemplo pertenece al diálogo y a su disciplina, la dialéctica, útiles, sin embargo, también en los discursos oratorios.

T. 31.13. Aristóteles, *Retórica* 1405b8-15:

ἔτι δὲ τρίτον ὃ λύει τὸν σοφιστικὸν λόγον· οὐ γὰρ ὡς ἔφη Βρύσων οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἴπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τόδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν· τοῦτο γάρ ἐστιν ψεῦδος ἔστιν γὰρ ἄλλο ἄλλου κυριώτερον καὶ ὡμοιωμένον μᾶλλον καὶ οἰκειότερον, τῷ ποιεῖν τὸ πρᾶγμα πρὸ ὀμμάτων· ἔτι οὐχ ὁμοίως ἔχον σημαίνει τόδε καὶ τόδε, ὥστε καὶ οὕτως ἄλλου ἄλλο κάλλιον καὶ αἴσχιον θετέον· ἄμφω μὲν γὰρ τὸ καλὸν ἢ τὸ αἰσχρὸν σημαίνουσιν, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ καλὸν ἢ οὐχ ᾗ αἰσχρόν.

Y además [éste es] un tercer punto que resuelve el *logos* sofístico, pues no es como dice Brisón, que nadie pueda hablar feo, si decir una cosa en vez de otra significa lo mismo, pues esto es falso: en efecto, un nombre es más apropiado que otro, más semejante y más adecuado para poner el asunto ante los ojos. Además, dos palabras no significan que es de la misma manera, de modo que también así una debe considerarse más bella o más fea que la otra. Ambas palabras significan lo bello y lo feo, pero no en cuanto [la cosa] sea bella o en cuanto sea fea.[323]

[323] He seguido el texto de A. Tovar: Aristóteles, *Retórica,* 1990, y he revisado los comentarios de Racionero 1999, p. 593.



El pasaje se encuentra en la parte donde Aristóteles trata sobre la metáfora (1405a3-b21). Luego de referirse a su utilidad, se aborda cómo debe emplearse. En primer lugar, se explica que las metáforas deben ser apropiadas; luego, que se deben emplear nombres del mismo género y especie cuando se quiere nombrar algo que no tiene nombre; por último, que las metáforas deben sacarse de palabras hermosas, ya sea por el sonido o bien por el significado.[324] Aristóteles señala que el empleo de metáforas hermosas refuta el argumento *(logos)* sofístico de Brisón, quien afirmaba que nadie podía hablar feo (utilizo "feo" en oposición a hablar de manera bella, que es de lo que trata el pasaje), por el hecho de que tiene el mismo significado decir una cosa en lugar de otra con el empleo de sinónimos. Aristóteles muestra que el *logos* correcto es que los sinónimos no pueden emplearse indistintamente, pues algunos términos son más adecuados que otros, mientras que para Brisón sería lo mismo emplear un sinónimo u otro, basándose en el presupuesto aparentemente científico (y por ello 'sofístico') de que los sinónimos significan (o se refieren) a lo mismo, y la cosa es bella o es fea. Aquí, por tanto, sofístico, significa también pseudocientífico.

[324] Para Racionero 1999, p. 495, n. 54, τρίτον se refiere a lo inmediatamente anterior, en el sentido de que la belleza de las palabras radica en el sonido y en el significado. En tercer lugar, radica en la *diánoia* o "inteligencia de la expresión", a partir de una supuesta referencia de Teofrasto a tres elementos de la belleza de las palabras. Debido a ello se ha pensado que existe una laguna que, con base en un escolio, se llenaría como sigue: "Y en tercer lugar, en usar rectamente los sinónimos, lo que también refuta el argumento sofístico". No es necesario suponer la existencia de una laguna si se considera que Aristóteles continúa refiriéndose a la belleza de las palabras, como puede observarse en las líneas siguientes hasta el final de este apartado sobre la metáfora, donde se dice que es más bella la expresión: "Aurora la de rosados dedos" que "Aurora, la de dedos colorados". Aristóteles da, pues, tres recomendaciones en el uso de las metáforas, y la tercera es la relativa a la belleza, además de la adecuación y de la cercanía de los nombres.

T. 31.14. Aristóteles, *Retórica* 1355b15-21:

πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν· (ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν).

Además, [es evidente] que propio del arte [de la retórica] es ver lo persuasivo y lo persuasivo aparente, así como [compete] a la dialéctica ver el razonamiento y el razonamiento aparente (pues la sofística radica no en la capacidad sino en la elección, con la diferencia de que, en un caso, uno será orador por conocimiento o por elección, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por elección y otro dialéctico, no por elección, sino por capacidad).[325]

En la primera parte se muestra una correspondencia perfecta entre el objeto de la retórica y el de la dialéctica. Ambas tienen que ver con lo real y con lo aparente. En cambio, el texto entre paréntesis parece un juego de palabras al *sofístico modo.* El sentido es que la dialéctica radica en una capacidad *(dynamis),* esto es, en una *tekhnē,* mientras que la sofística, la disciplina opuesta, radica en la elección preferencial, esto es, en alcanzar un propósito o una utilidad, que es probablemente el estipendio. Esta contraposición dentro del plano del silogismo entre dialéctica y sofística (o dialéctica en apariencia) se da también dentro del plano persuasivo entre retórica como capacidad y conocimiento que puede enseñarse, y retórica como elección. Podemos representar el contenido del pasaje anterior en el siguiente cuadro:

Disciplinas *(capacidad/conocimiento)*	Disciplinas aparentes *(elección)*	Objeto
DIALÉCTICA	SOFÍSTICA	razonar
RETÓRICA	RETÓRICA	convencer

[325] Ya he indicado que sigo la edición de A. Tovar (Aristóteles, *Retórica,* 1990). Cf. también los comentarios de Racionero 1999, p. 173, n. 29.

Puede observarse en el cuadro que la dialéctica es a la sofística lo que la retórica técnica es a la retórica por elección. Mientras que Aristóteles reutilizó el término sofística para referirse a la dialéctica aparente, en el caso de la retórica no encontró un término específico para diferenciar a la retórica como capacidad *(dynamis)* técnica, de la retórica aparente. Se trata de un homónimo que refiere a dos conocimientos (técnico uno, empírico el otro) diferentes, que se confunden con frecuencia.

La dialéctica es un arte refutativa que estudia tanto los razonamientos o silogismos reales (o dialécticos) como los aparentes (ya sea que se llamen sofísticos, erísticos o paralogismos). Los *Tópicos* de Aristóteles contienen esa disciplina llamada dialéctica que estudia ambos tipos de razonamientos (los reales en I-VIII; los aparentes en IX). A su vez, la retórica estudia tanto los entimemas reales (*Rh.* 23, 1397a-1400b), como los aparentes (*Rh.* 24, 1400b-1402a). La dialéctica es una *tekhnē* y, por lo tanto, es un arte general que estudia las formas de refutar y, en segundo lugar, de responder, es decir, los razonamientos dialéctico-examinativos y erístico-sofísticos,[326] todos los cuales parten de *éndoxa,* mientras que los razonamientos apodícticos son objeto de las ciencias y de la filosofía. La sofística es una práctica, una *empeiría* científica en apariencia y su campo de acción es el de las refutaciones aparentes con una finalidad crematística. Por su parte, la retórica de Aristóteles es una *dynamis* teorética, un método de observación cuyo objeto de estudio es lo persuasivo o aquello que produce crédito *(pistis, fides)* y también aquello que convence en apariencia. El filósofo estudioso de la retórica observa lo que sucede en los tribunales, en la asamblea y en las grandes conmemoraciones cívicas, y busca sus causas con el fin del conocimiento en sí. En cambio, la retórica aparente no tiene el carácter de *tekhnē,* pues para ello necesitaría ser general y tener como objeto indagar sobre los principios y las causas. Es una simple *empeiría.*

[326] En éste y en otros casos no se emplea el término "sofístico" en sentido estricto de argumento examinativo o aparente, al que me he ya referido.



Podría pensarse que la postura de Aristóteles constituye una negación tajante de los sofistas y de la sofística y que va más allá que el propio Platón en su lucha contra los sofistas y que Isócrates, en sus propósitos por renovar la dialéctica o tópica y la retórica. En él parece darse una burda reducción de la sofística al despojarla de la categoría técnica. Pero ello no es así. Por una parte, el filósofo no se refiere a los sofistas ni a la sofística de Platón, sino sólo a los razonamientos aparentes, para cuya designación utilizó el término σοφιστικός, que aquí significaría no "capaz de ser σοφός", sino "relativo a la *sophía*" (que aquí puede significar 'conocimiento'), mientras que φιλόσοφος es quien posee el conocimiento supremo. Por otra parte, se trata de un asunto que es competencia de la dialéctica o tópica, es decir, de la disciplina que observa o teoriza sobre la forma de refutar en los intercambios dialógicos, no en el tribunal ni en la asamblea, aunque tiene un sentido restringido al razonamiento aparente científico. Por extraño que parezca, la sofística no tiene que ver con la retórica, sino de manera marginal, porque ésta tiene también una parte refutativa, que se relaciona con la dialéctica y la sofística, pero se refiere a discursos no a diálogos.

Por último, reproducimos otro pasaje de la *Retórica* sobre las diferencias entre retórica, dialéctica y sofística, que permiten entender su uso en Aristóteles:

T. 31.15. Aristóteles, *Retórica* 1359b12:

> ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶν τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις.
>
> La retórica se compone de la ciencia analítica y de la ciencia política respecto de las actitudes éticas, y es semejante tanto a la dialéctica como a los *logoi* sofísticos.

Aquí se dice que la retórica es ὁμοία de la dialéctica y de los *logoi* sofísticos, esto es, de los *logoi* aparentes. La relación de la retórica con la dialéctica es ampliamente conocida, sobre todo porque se la considera, por un lado, como *antístrofa* de la dialéc-

tica (1354a1), lo que da una idea de correspondencia a la par y no como parte de ella. En 1356a30 se afirma que la retórica es parte de la dialéctica e igual a ella, pues ninguna de ellas es ciencia sino que ambas son facultades *(dynameis)* discursivas. También se la considera como una ramificación *(paraphyes)* de la misma y de la ética. Así, desde sus comienzos, la retórica teórica o filosófica es multidisciplinaria.

En el pasaje anterior, se podrá observar que su contenido teórico proviene de las dos disciplinas mencionadas: la analítica y la ética política.

El objeto principal de estudio es el entimema, de donde se explica su dependencia parcial con la analítica, esto es, con la lógica. En la primera página de su *Retórica,* Aristóteles establece la particularidad de su arte: se trata de dar un camino, esto es, un método a los actos humanos de examinar y sostener un argumento y de defenderse y acusar, actos que adquieren los hombres que tienen una cierta disposición particular por costumbre o de manera espontánea. Pero, según Aristóteles, los autores de *Artes* no han tratado acerca de las *pisteis,* esto es, de los medios de convencimiento, ni de los entimemas que son el σῶμα de las *pisteis,* o cuerpo de los medios de persuasión. Los tratadistas del arte retórica se dedicaban a algo ajeno a la propia retórica, a mover a las pasiones, lo cual les permitía alcanzar más fácilmente sus propósitos, en vez de atenerse y discutir sobre los hechos mismos, como hace Aristóteles, aunque sin descartar al final la retórica pasional. Aristóteles se afianza en los *Analíticos* para estudiar los razonamientos retóricos o entimemas.

En relación con la ética política, el conocimiento de los diferentes modos de comportamiento resultan el principal medio de producir confianza en los destinatarios, como se observa con claridad al comienzo del segundo libro de la *Retórica* (1378a6-19). El *ēthos* es, en suma, la principal de las *pisteis* y su conocimiento proviene también de la ética política.

Por otra parte, Aristóteles equipara a la retórica con la dialéctica y los discursos sofísticos. En cuanto a la primera ya

se ha dicho suficiente. Ahora, en cuanto a los *logoi* sofísticos, éstos forman parte de la dialéctica, aunque también parecen mantener su autonomía, al estar vinculados en especial con la ciencia. Esta relación ha parecido tan estrecha que algunos autores han llamado "retórica sofística" a la contribución del movimiento sofístico del siglo V al desarrollo de la retórica.

Poulakos (1995, pp. 156-159), en relación con lo que él llama "retórica sofística", en el sentido correcto de los aportes que los sofistas dieron a la retórica, subraya el fondo cultural de las ideas de los sofistas y de sus imperfecciones del razonamiento. Los sofistas eran importantes, pero su razonamiento era imperfecto. Aristóteles hace progresar la retórica sofística en un doble sentido. Primero organiza y da coherencia a los materiales dispersos de los maestros de retórica y luego elabora un método para el análisis de los argumentos verdaderos y aparentes (sofísticos). El resultado es la *Retórica.*

En realidad, si nos basamos en las nociones aristotélicas, por 'retórica sofística' deberíamos entenderse una retórica basada en silogismos, refutaciones y entimemas aparentes, pero obviamente no es así. Para Aristóteles no existió una "retórica sofística" en el buen sentido de la expresión, ni dio relevancia particular a los sofistas en la historia de la retórica (cf. el comentario a T31.10). A diferencia de Aristóteles, Platón se refiere a los sofistas como rétores, entre quienes cuenta no sólo a Gorgias, sino también a Protágoras, Antifonte, e indirectamente a Hipias y a Pródico.[327] Los razonamientos de Poulakos en relación con el nacimiento y la historia de la retórica atribuida a los sofistas, son aparentes, un caso de *petitio principii,* pues postula aquello mismo (los sofistas inventaron la retórica) que se debe demostrar; parte de una premisa que da por cierta.

[327] En el caso de Platón podría hablarse de una retórica sofística, aunque ésta se encontraría desvirtuada por el mismo filósofo desde el punto de vista ontológico, epistemológico y ético. A esa retórica sofística el filósofo oponía una verdadera retórica filosófica, aquella retórica psicagógica expuesta en la segunda parte de su *Fedro,* y que abarcaba no sólo los discursos políticos, sino cualquier tipo de ellos, incluidos los filosóficos.

* * *

Antes de terminar hagamos un breve *excursus* sobre la retórica de Aristóteles. El filósofo estudia los descubrimientos y los desarrollos teóricos de quienes le precedieron y sobre todo observa lo que sucede en los tribunales, en las asambleas y en cualquier reunión pública (en particular el empleo de los entimemas verdaderos y aparentes, es decir "erísticos" o "sofísticos"), con la pretensión de alcanzar el conocimiento de los medios de convencimiento (prefiero este concepto a 'persuasión') y describir su historia y funcionamiento de una manera sistemática. Su preocupación es la teoría, el conocimiento de la eficacia discursiva. Con base en todo ello, Aristóteles crea una nueva retórica de carácter técnico-artístico, una obra sistemática desde un punto de vista filosófico, y la elabora con tanto éxito que hoy es el fundamento de la retórica en Occidente. Expone sus descubrimientos a sus discípulos con el propósito de que ellos adquieran también una capacidad teórica que les permita observar lo convincente posible en cada tipo de discurso.[328]

El propósito de Aristóteles no es enseñar a los jóvenes discípulos de la Academia primero y del Liceo después, una técnica que los haga hábiles en la palabra para que argumenten en los tribunales, debatan en la tribuna y se expresen con elegancia en las grandes conmemoraciones cívicas, que es lo que hacen sobre todo los maestros de política, quienes imparten una formación práctica y poco se preocupan de teorías científicas. Por eso, de la escuela del filósofo no egresa ningún gran orador, excepto —tal vez— Demetrio de Faléreo, pero no por haber desarrollado sus capacidades discursivas con sus maestros en el Liceo.

[328] Para el filósofo, la función propia de la retórica en cuanto arte "no es persuadir, sino ver los medios adecuados de la persuasión en cada caso, como sucede también en todas las demás artes" (Arist. *Rh.* 1355b10-12: καὶ ὅτι οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις).



En cambio, Isócrates poco se interesa en el método y en los elementos teóricos. Pero tiene una metodología y principios pedagógicos prácticos que le permiten formar a grandes y numerosos oradores, e incluso a maestros como él. La *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes de Lámpsaco es un intento de sistematización de la pedagogía que anuncia ya la mezcla de elementos teóricos y prácticos que predominará a partir de la época helenística.

Aristóteles concibe la retórica como una disciplina compacta, unívoca y uniforme, con un desarrollo lineal e ininterrumpido. Pero se ha visto que su retórica es diferente de la de su maestro, y sobre todo de la de Isócrates, quien se inscribe en otra tradición, sin contar a otros maestros contemporáneos. Por ello, el arte del discurso y su enseñanza debería pensarse más bien como un conjunto de tendencias diversas y multifacéticas acerca del discurso persuasivo, y no sólo como una suma, con agregados de aportaciones diversas, sino también como resta, eliminación y cambio. Ello es así porque no todas las contribuciones e innovaciones fueron asumidas por los rétores y filósofos dedicados al estudio y enseñanza de la retórica; a lo largo del camino muchas nociones valiosas (como la erística) fueron desplazadas por nuevas teorías. Además se cayó en graves confusiones, como aquella de que los sofistas fueron maestros de retórica interesados, incompetentes y embusteros, que pusieron por delante de la verdad la verosimilitud, lo símil a lo verdadero. Aristóteles no conoció a esos personajes ni tuvo noticia de ellos. Porque, en efecto, no existieron.

* * *

Ahora será interesante conocer cómo emplearon los descendientes del Liceo esos términos, debido a la importancia que a la postre adquiriría el escolasticismo. Sin embargo, como mi intención no es hacer una historia completa de los empleos de los términos en cuestión, me contentaré con observar bre-

vemente algunos ejemplos de los inmediatos seguidores del filósofo.

5. *El testimonio de Dicearco*

> T. 32. Dicearco, fr. 31.9-14 Wehrli (*apud* Diógenes Laercio I 40):
> Δικαιάρχῳ δὲ οὐδὲ ταῦτα σοφῶν εἶναι ἀνδρῶν δοκεῖ, μὴ γὰρ δή γε τοὺς πάλαι λόγῳ φιλοσοφεῖν. ἀλλ' εἶναι τὴν σοφίαν τότε γοῦν ἐπιτήδευσιν ἔργων καλῶν, χρόνῳ δὲ λόγων ὀχλικῶν γενέσθαι τέχνην. καὶ νῦν μὲν τὸν πιθανῶς διαλεχθέντα μέγαν εἶναι δοκεῖν φιλόσοφον, ἐν δὲ τοῖς πάλαι χρόνοις ὁ ἀγαθὸς μόνος ἦν φιλόσοφος, εἰ καὶ μὴ περιβλέπτους καὶ ὀχλικοὺς ἀσκοῖτο λόγους. οὐ γὰρ ἐζήτουν ἐκεῖνοί γε εἰ πολιτευτέον οὐδὲ πῶς, ἀλλ' ἐπολιτεύοντο αὐτοὶ καλῶς
> A Dicearco no le parece que estas cosas sean propias de hombres *sophói,* puesto que en verdad los antiguos no filosofaban con *logos,* sino que la *sophía* en ese entonces era ciertamente una práctica de bellas acciones, pero con el tiempo se convirtió en un arte de discursos de masas. Y actualmente quien dialoga de modo convincente parece ser un gran filósofo, mas en tiempos antiguos sólo el hombre de bien era filósofo, aunque no practicara discursos célebres y de masas. En efecto, no se preguntaban ellos si debían participar en la vida política ni cómo, sino que simplemente participaban y lo hacían bien.[329]

Dicearco (350-290 a. C), discípulo de Aristóteles y conocido sobre todo por sus descubrimientos y conocimientos geográficos, traza en este fragmento una división tajante entre la filosofía griega arcaica y la de su tiempo, basándose aquélla en los hechos y ésta en discursos o *logoi.* El antiguo σοφός era un hombre honesto (ἀγαθός) y de acción, pues simplemente actuaba en los asuntos políticos. Comprueban sus afirmaciones los casos de Demócrito, Pitágoras y Empédocles, dirigentes políticos en su tiempo. En cambio, los filósofos del siglo IV se

[329] Me he basado en la edición de los textos en "Dikaiarchos", en Wehrli, *Die Schule des Aristoteles,* vol. 1, 1967.

habían convertido en pensadores teóricos, más preocupados por los bellos discursos que por la acción. En otro fragmento, Dicearco parece llegar a la conclusión de sus distinciones, pues afirma que "ellos no eran ni σοφοί ni φιλόσοφοι, sino personas inteligentes y legisladores".[330] Con base en las concepciones aristotélicas, Dicearco se da cuenta que los antiguos pensadores no podían ser filósofos (en un sentido sobretodo especulativo) ni σοφοί (en su sentido de quien indaga los últimos principios y las causas), y que a ellos les correspondía el nombre más bien de personas inteligentes. No se trata de una valoración de la filosofía especulativa y contemplativa de su maestro, sino de una apreciación sobre los pensadores antiguos, en quienes valoraba positivamente su actividad frente a los discursos filosóficos de su momento. Dicearco es un firme heredero de los conceptos peripatéticos y de las enseñanzas científicas en el Liceo.

6. *Conclusiones*

Aristóteles dotó a los términos σοφία y φιλοσοφία de connotaciones novedosas con un profundo carácter intelectivo, racional y especulativo, hasta llegar al orden contemplativo partiendo de las sensaciones. Ello sirve como marco para entender las otras dos nociones objeto de nuestra indagación: σοφιστής y σοφιστική que, aunque a veces están dotadas de los sentidos comunes, adquieren nuevas connotaciones en concomitancia con las dos primeras. De tal manera, hemos visto (como lo hace también Classen 1981) que Aristóteles no designa con la palabra "sofistas" a los famosos personajes así denominados por Platón, sino que los presenta como escritores, maestros o pensadores. Los individuos corrientemente considerados en la

[330] Dicearco, fr. 30 Wehrli (Diógenes Laercio I 40). ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι , συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

actualidad como sofistas son inexistentes en cuanto tales en Aristóteles. Asimismo, su opinión sobre los maestros llamados con ese nombre despectivo por Platón, como ya lo ha notado Classen, es en general buena o neutra.

Por otra parte, el filósofo utilizó el término "sofística" en un sentido diferente de cómo se usa comúnmente, para aplicarlo a un tipo de discursos y razonamientos aparentes basados en lo accidental y no en lo esencial (siendo esto último propio de la filosofía y las ciencias). Por ello parece que a veces sigue a Platón en su rechazo a la sofística y en ocasiones sigue su propio camino en su crítica. En realidad, él estableció un nuevo paradigma que respondía a sus propios intereses filosóficos en relación con el lenguaje, reutilizando y resemantizando una serie de términos, entre ellos los aquí estudiados. Por ello su opinión sobre los argumentos sofísticos como procedimientos racionales aparentes es en general neutra, y nada tienen que ver con las prácticas discursivas de los viejos "sofistas", pues se trata de formas generales de razonamiento aparente. Lo que parece reprobar es la finalidad lucrativa de quienes enseñan conocimientos aparentes, pero no en absoluto (éste es un rasgo platónico poco importante en el conjunto de su obra). Asimismo no existe un grupo o individuos que pudieran ser considerados como sofistas en esencia, sino que todo pensador o escritor (de antaño y hogaño) es susceptible de ser sofista por accidente.

La influencia de Aristóteles es tal que los términos "sofística" y "sofista" conservan en los diccionarios el sentido que él les otorgó. Sin embargo, el empleo más extendido entre los filósofos tiene una connotación fuertemente negativa, por la supuesta oposición de los antiguos "sofistas" a los dogmas, a las verdades universales y a las posibilidades del conocimiento, lo cual reprobaron los filósofos modernos como vicios del intelecto y que, en cambio, los pensadores posmodernos retomaron y actualizaron en su oposición a los dogmas de la modernidad. Sin embargo, esos empleos de las palabras en cuestión no existieron en la literatura antigua, excepto en cierta medida



en Platón. Pero los pensadores actuales deformaron la mirada ya deformada de aquel sublime maestro, con el propósito de encontrar bases firmes para sus propios dogmas.








11_Cap1_3.indd 334
16/12/16 14:26

CAPÍTULO II

Prosecución de la tradición (T33-T38)

1. *Presentación*

A finales del siglo IV y durante la época helenística se trastocan las formas de producción, la política, la cultura… Los hablantes se adaptan a los nuevos tiempos; el lenguaje refleja sus necesidades, sus gustos, etcétera, y cambia, como antaño, conformando nuevas comunidades discursivas. El sentido de "maestro de política" de σοφιστής que predominó durante el siglo anterior, lógicamente tiende a matizarse o a desaparecer.[331] En cambio, el sentido de "maestro de retórica" que se limitaba a ciertos grupos, ahora comienza a remontar, hasta consagrarse como el uso más extendido hasta el final de la antigüedad y aún más allá, hasta que la filosofía moderna trata de rescatar a la filosofía de la educación retórica, largo desarrollo que, sin embargo, no abordo aquí. Mi interés es mostrar en seguida sólo algunos ejemplos de los empleos que

[331] Hadot 1998 (p. 106) rechaza la idea de que el helenismo se caracteriza por una nueva actitud individualista del filósofo, idea que él resume de la siguiente manera: "Los filósofos, abandonando el gran esfuerzo especulativo de Platón y de Aristóteles y la esperanza de formar a hombres políticos, se habrían resignado entonces a proponer a los hombres, privados de la libertad política, un refugio en la vida interior". A mi juicio, Hadot no logra refutar esa idea sobre el filósofo individualista. Los empleos de las palabras objeto de estudio parecen indicar un cambio en la connotación política de la palabra, aunque no se trata de un cambio rotundo e inmediato en la mentalidad y las prácticas de los pensadores helenísticos, sino que parece haber sido un proceso discontinuo y parcial.

muestra la palabra σοφιστής en su relación con los demás términos de la familia, con el fin de dar sólo una idea de los nuevos derroteros.

2. *Las escuelas filosóficas helenísticas*

En las comunidades 'filosóficas' los empleos de las palabras muestran cambios sustanciales. En cuanto al aspecto cuantitativo, se observa, en general, que los compuestos en **philosoph-* adquieren el predominio sobre las demás; por su lado, las palabras en **sophis-* tendrán también una ampliación importante, mientras que las formas simples en **soph-*, aunque continuarán teniendo una gran presencia, su uso será comparativamente menor. Podría decirse que se pasa de la **sophía* a la **philosophía.* Sin embargo, se deberá tomar en consideración las circunstancias en que se emplean: las diversas etapas del helenismo, los lugares, los grupos de usuarios y los géneros, todo lo cual dará un panorama variopinto difícil de abarcar. Podrá observarse, por ejemplo, que los primeros estoicos sólo emplean la palabra σοφός y σοφία. Las demás ni siquiera existen. Por ello, se podrá decir que los estoicos son los 'sabios' por excelencia, entendida 'sabiduría' como conocimiento y como forma de vida.

En cuanto al aspecto cualitativo, se nota que las palabras presentan los núcleos semánticos a los que se ha hecho referencia muchas veces, aunque la conjunción y las correspondencias se alteran. Algunos núcleos adquieren mayor difusión, adecuándose a las nuevas condiciones socioculturales de ese periodo, y los términos compuestos muestran una amplia gama de connotaciones, olvidándose ya el sentido despectivo que tuvo en sus comienzos. Como hemos visto en el caso de Dicearco (T32), el sentido intelectivo de los términos continuará vigente.

Entre los estoicos, σοφός presenta numerosos matices, como puede observarse en los *Indices* de Adler (*SVF,* vol. IV, pp. 128-133). El primer sentido registrado es el epistémico, que aparece en un pasaje de Crisipo de Soli, autor que escri-

bió alrededor de 700 tratados, de los que sólo se conservan fragmentos: "El *sophós,* es decir, quien posee el conocimiento de la verdad".[332] Afirma Malingrey (1961, p. 63) que la palabra φιλόσοφος "parece abandonada en provecho de *sophós*". Los estoicos no abandonan nada. Es una gran equivocación creer que los pensadores antiguos giraban en torno de Platón y Aristóteles. Simplemente los estoicos siguen una senda diferente de la Academia y del Liceo; parten de los empleos y sentidos tradicionales. Por otra parte, si quisiéramos basarnos en el criterio de que los socráticos son los primeros filósofos por el hecho de que ellos son los primeros en denominarse de esa manera (según Rossetti 2011, pp. 271-272), entonces los estoicos, por la misma razón, deben llamarse sólo sabios o σοφοί, mas no filósofos, pues nunca emplean esta palabra. Por último, los estoicos no reproducen la supuesta disputa entre filósofos y sofistas (palabra que tampoco aparece en los fragmentos conservados), por el simple motivo de que esa disputa es exclusivamente platónica. El silencio de los estoicos es elocuente sobre la inexistencia (por lo menos en los fragmentos conservados) de esa oposición.

El caso de los epicúreos es, en buena medida, el opuesto. Las palabras compuestas aparecen con mayor frecuencia; en seguida vienen las palabras simples y no muy lejos los términos derivados *(*sophi-).* Podríamos pensar entonces en la existencia de textos que testimonian la lucha entre filosofía y sofística. Si leemos el comienzo de la *Carta a Meneceo* podremos observar cómo el maestro de El Jardín se denomina filósofo, y convoca a cualquiera a seguir sus doctrinas, con un éxito tan grande que se conservarán en su pureza laica hasta el fin del mundo antiguo, aniquiladas sólo durante el cristianismo, debido a que esas doctrinas eran incompatibles con esa religión.

Epicuro y los epicúreos conocen a Platón, a Aristóteles y a sus seguidores, pero no aceptan sus doctrinas sino que las

[332] Chrysipp., fr. 132.18-19 = II 42.33 *SVF:* ὁ σοφός, τουτέστιν ὁ τὴν τοῦ ἀληθοῦς ἐπιστήμην ἔχων.

combaten, en particular a Aristóteles y su escuela, acusándolos de escépticos, algo que resulta sorprendente, acostumbrados como estamos a considerar al filósofo del Liceo como la gran columna de la razón y de la búsqueda de la verdad. Sin embargo, Bignone (2007 [1936]) ha demostrado, con una riquísima información, que lo que Epicuro y sus seguidores conocieron no son las doctrinas que los lectores modernos conocemos de Aristóteles. Recibimos de la tradición los textos de quien podríamos denominar "el *segundo* Aristóteles", escritos supuestamente escondidos durante dos siglos y medio, producto de las enseñanzas en el Perípato, que permanecieron inéditos hasta mediados del siglo primero a. C., cuando Andrónico de Rodas los publicó en Roma. La época helenística no conoció todo este fabuloso material esotérico, sino que se limitó a los diálogos publicados en vida del autor y que pudieron leerse durante varios siglos. Sin embargo, esos textos no se conservaron, debido en buena medida al enorme interés que despertaron los escritos de escuela editados por Andrónico.

Los testimonios fragmentarios conservados de aquella rica producción son muestra de la singular belleza expresiva y de las doctrinas sublimes que miraban hacia la contemplación y el cuidado de las almas, aunque aquel Aristóteles desconocido y sus discípulos se muestran, todos ellos, escépticos del conocimiento. Epicuro y sus epígonos se dirigen contra esos filósofos y su escuela, para nosotros desconocidos. Por ello dice Bignone (2007, p. 43): "en realidad de Aristóteles y los peripatéticos se criticaban los elementos escépticos. Querer ahora negar la solidez de estos testimonios, que entre sí se confirman [de Diógenes de Enoanda y Colotes], querría decir estar enceguecido por un partido ya tomado". Bignone (2007, pp. 41-42) cita un interesante pasaje de Plutarco (*Contra Colotes,* 1121e), donde este defensor del platonismo refiere las críticas que se dirigían contra el famosísimo Arcesilao, peripatético que refundó la Academia (268 a. C.) llevándola del dogmatismo al escepticismo, acusado de falta de originalidad y de limitarse a apropiarse de doctrinas ajenas.

T. 33. Plutarco, *Contra Colotes* 1121f6-1122a7:

> ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστάς, ὅτι προστρίβεται Σωκράτει | καὶ Πλάτωνι καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας οὐδὲν δεομένοις, ἀλλ' οἷον ἀναγωγὴν καὶ βεβαίωσιν αὐτῶν εἰς ἄνδρας ἐνδόξους ποιούμενος. ὑπὲρ μὲν οὖν τούτου Κωλώτῃ χάρις καὶ παντὶ τῷ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον ἄνωθεν ἥκειν εἰς Ἀρκεσίλαον ἀποφαίνοντι.
>
> los sofistas de su tiempo acusaban [a Arcesilao] de atribuir a Sócrates, Platón, Parménides y Heráclito los dogmas sobre la suspensión del juicio y la imposibilidad del conocimiento, no porque tuvieran necesidad de ello, sino que se remontaba a hombres famosos como referente y seguridad de sus dogmas. En consecuencia, sobre este asunto, hay que agradecer a Colotes y a todo aquel que ha mostrado que la doctrina académica llega desde los antepasados a Arcesilao.[333]

El entusiasta discípulo de Epicuro, Colotes de Lámpsaco (*c.* 320-*c.* 268), escribió una obra intitulada *Sobre la imposibilidad de vivir según las doctrinas de los otros filósofos* (ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν) donde criticaba, entre otros platónicos, a Arcesilao, en relación con su doctrina de la suspensión del juicio (ἐποχή), a la que oponía el criterio de la *enárgeia* ('claridad', 'evidencia'), como fundamento del conocimiento basado en los sentidos. Plutarco identifica a esos detractores del escepticismo platónico como "sofistas".

Lo primero que salta a la vista es la supuesta inversión de los papeles: los sofistas toman el papel dogmático y refutan el escepticismo. Plutarco emplea el término de manera correcta. En segundo lugar, llama la atención a quién se refiere con la palabra "sofistas": se trata de un término general que puede incluir a los propios epicúreos, o más bien, a Colotes y todo aquel que refutara a Arcesilao, independientemente de sus dogmas y los usos de los términos.[334] Nada más familiar que

[333] He seguido el siguiente texto: Plutarchi *Moralia,* rec. G. N. Bernardakis, vol. VI, 1895.

[334] Afirma Hadot (1998, p. 130): "La misión de la filosofía, la misión de Epicuro, será pues ante todo terapéutica: habrá que sanar la enfermedad del

un sofista sea vinculado con personas que refutan, pues ésta es una de sus características más comunes (lo que recuerda las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles). Sin embargo, el término no tiene un referente específico, y puede aludir a muy distintas personas, como un atributo accidental. Así, Alcifrón (del siglo II d. C.) lo emplea en referencia a los filósofos en general, en relación con Epicuro (cf. el comentario de Usener al fr. 147.9 de Epicuro). Pero la palabra se aplicaba a diferentes pensadores como al propio Arcesilao o al sofista Bión de Borístenes, quien pertenecía a la escuela cínica.

3. *Los empleos tradicionales: de la Comedia Nueva a Suidas*

He considerado aquí sólo dos textos del estoicismo (Crisipo) y del epicureísmo (Colotes según Plutarco), además de la escuela de Aristóteles, empleos que pertenecen a comunidades específicas de época helenística. Los usos en el lenguaje común y corriente de la misma época son diferentes. Tal vez la Comedia Nueva podría reflejar mejor que cualquier otro género literario las connotaciones de las palabras. Así, en el libro X de *Deinosophistae,* al referirse a los más glotones, Ateneo cita un pasaje de Fenicides, cómico del siglo III (por lo tanto, perteneciente a la Comedia Nueva), quien se refiere a un glotón llamado Quéripo en los siguientes términos:

---

alma y enseñar al hombre a vivir el placer", y en torno a ese fin el maestro hace sus investigaciones, elabora sus doctrinas y difunde su enseñanza, creando un aparato doctrinario (ética, física y canónica), basado en las sensaciones y en las nociones generales, que se orienta también a entender el placer. Para ellos, afirma Malingrey (1961, p. 64): "la *sophía* no es más un saber ['savoir']; es una sabiduría ['sagesse'], y esta sabiduría se identifica con la salud del alma donde reside la felicidad". El propósito de la filosofía no es adquirir el conocimiento en sí, sin ninguna utilidad práctica, o por pura contemplación, sino vivir una vida placentera.

T. 34. Fenicides, *Filarco,* 4.510 Meineke (Ath. X 415e):

Τρίτον δὲ πρὸς τούτοισι τὸν σοφώτατον
Χαίριππον. Οὗτος, ὥσπερ οἶδας, ἐσθίει
μέχρι ἂν διδῷ τις ἢ λάθῃ διαρραγείς.
Τοιοῦτ´ ἔχει ταμιεῖον ὥσπερ οἰκίας.
El tercero después de éstos es el habilísimo
Quéripo. Éste, como sabes, come
lo que cualquiera le da o le oculta.
Su almacén es como el de una casa.[335]

Podrá observarse que, por lo menos para los cómicos, el sentido de **soph-* no ha cambiado. Aquí se aplica a un habilísimo 'glotón' que nada tiene de sabio. Meineke (*FCG,* p. 510), extrañado, observa: "Sapientissimun *cur dicat hominem voracitate infamem non intellego. Mallin igitur* βορώτατον". También Eufrón, un comediógrafo de comienzos del siglo III, se refiere en su obra *Los hermanos* a siete cocineros de quienes dice: "Éstos son nuestros siete segundos *sophói* luego de aquellos siete antiguos *sophistái*.[336]

Estos dos únicos casos ofrecen una idea vaga de la multiplicidad de sentidos de las palabras en cuestión, aunque no sea posible observar con mayor precisión los cambios y las preferencias que se dieron durante el helenismo. En los primeros siglos de la época del Imperio, la palabra σοφιστής recibe cambios significativos, no sólo por la abundancia de empleos, sino también por las connotaciones positivas que adquiere, sobre todo en los siglos II y III d. C., debido sobre todo a la corriente cultural conocida como Segunda Sofística (cf. Pernot 2013, pp. 217-227). Unos breves comentarios a algunos textos pueden dar una idea de los usos de las palabras.

[335] He seguido el siguiente texto: *FCG,* collegit et disposuit Meineke, vol. 4, 1841.

[336] *FCG,* 4.486 Meineke, *apud* Ath. IX 379f: Οὗτοι μετ´ ἐκείνους τοὺς σοφιστὰς τοὺς πάλαι γεγόνασιν ἡμῶν ἑπτὰ δεύτεροι σοφοί.

T. 35.1. Elio Arístides, *XLVI: Contra Platón, en defensa de los cuatro* 311: ἀρχὴν δὲ οὐδ' εἰδέναι μοι δοκοῦσιν οὐδ' αὐτὸ τοὔνομα τῆς φιλοσοφίας ὅπως εἶχε τοῖς Ἕλλησι καὶ ὅτι ἠδύνατο οὐδ' ὅλως τῶν περὶ ταῦτ', οὐδέν. οὐχ Ἡρόδοτος Σόλωνα σοφιστὴν κέκληκεν, οὐ Πυθαγόραν πάλιν, οὐκ Ἀνδροτίων τοὺς ἑπτὰ σοφιστὰς προσείρηκε, λέγων δὴ τοὺς σοφούς, καὶ πάλιν αὖ Σωκράτη σοφιστὴν τοῦτον τὸν πάνυ; αὖθις δ' Ἰσοκράτης σοφιστὰς μὲν τοὺς περὶ τὴν ἔριν καὶ τούς, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, διαλεκτικούς, φιλόσοφον δ' ἑαυτὸν καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς περὶ τὴν πολιτικὴν ἕξιν φιλοσόφους; ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν τούτῳ συγγενομένων ὀνομάζουσί τινες. οὐ Λυσίας Πλάτωνα σοφιστὴν καλεῖ καὶ πάλιν Αἰσχίνην; κατηγορῶν οὗτός γε, φαίη τις ἄν. ἀλλ' οὐχ οἵ γε ἄλλοι κατηγοροῦντες ἐκείνων τῶν ἄλλων ὅμως ταυτὸν τοῦτο προσειρήκασιν αὐτούς.

Y no me parece que sepan ni el origen ni del propio nombre de *philosophía,* qué significaba para los griegos y cuál era su poder, ni nada en absoluto de lo que tiene que ver con ella. ¿No llama Heródoto *sophistēs* a Solón o a Pitágoras? ¿No Androción llama *sophistái* a los Siete, refiriéndose a los sabios, y a Sócrates el verdadero sofista? Además, ¿no Isócrates llama *sophistái* a los erísticos y a los dialécticos, como ellos dirían, y filósofo a sí mismo, a los rétores y a los *philósophoi* en la práctica política? Y del mismo modo es así como algunos llaman a alguien de sus contemporáneos. ¿No Lisias llama sofista a Platón y a Esquines? Porque éste está acusando, diría alguno. Sin embargo, los otros al acusar a los demás, no los llaman del mismo modo.[337]

Frente al uso peyorativo de σοφιστής en Platón, siguió predominando el sentido tradicional de 'experto', 'profesionista' en alguna disciplina o arte. Sofística y filosofía se aplicaban a los mismos pensadores, como lo atestigua Elio Arístides (117-189 d. C.), lo cual reafirma lo que ya hemos visto (véase también el siguiente texto, T35.2).

[337] Me he basado en la edición del pasaje en Diels-Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 1972, vol. II, aunque he tenido a la vista la vieja edición de Dindorf: Aristides, *Ex recensione Dindorfii,* 1829, vol. II, a cuya división se apegan las más recientes.

En una obra intitulada *Contra Platón, en defensa de los cuatro,* escrita entre 161 y 165 (Cassin 1995, p. 309) observa que no se sabe lo que signifique φιλοσοφία, ni su origen ni su fuerza, y para ello presenta la forma en que se aplicaba a algunos personajes el nombre de σοφισταί. Los antiguos empleaban esa palabra en vez de φιλόσοφος para referirse a Solón, Pitágoras, Sócrates o Platón. En su origen ambos términos son sinónimos. Pero sus contemporáneos ignoran todo sobre el término φιλοσοφία, que obviamente es una ignorancia que claramente hoy sigue preservándose. La observación de Arístides es muy adecuada: σοφιστής es un nombre común que se puede aplicar a las personas más disímbolas, inclusive —y sobre todo— al propio Sócrates. Es probable que a este filósofo se le hubiera aplicado el nombre de sofista como una ofensa. En uno de sus discursos (XXIII, 346, Dindorf), Temistio se consuela de los ataques dirigidos contra él recordando los que en su tiempo habían recibido Sócrates, Platón Aristóteles y Teofrasto. Pero, como indica Arístides, no se emplea el nombre de 'sofistas' para acusar a todo mundo, sino en especial a quienes ha mencionado.

De cualquier modo, Arístides encuentra una singularidad: la vinculación de la sofística con la cultura o *paideia.*

T. 35.2. Elio Arístides, *XLVI: Contra Platón, en defensa de los cuatro* 311 (Dindorf, II, p. 408 = 79.1 DK):

> ἀλλ' οἶμαι καὶ σοφιστὴς ἐπιεικῶς κοινὸν ἦν ὄνομα καὶ ἡ φιλοσοφία τοῦτ' ἠδύνατο, φιλοκαλία τις εἶναι καὶ διατριβὴ περὶ λόγους, καὶ οὐχ ὁ νῦν τρόπος οὗτος, ἀλλὰ παιδεία κοινῶς. τεκμηριοῖ δὲ καὶ Δημοσθένης καὶ ἕτεροι μυρίοι.
>
> Pero creo que también *sophistēs* era un nombre común honesto y que la *philosophía* tenía la capacidad de ser una inclinación por lo noble y una ocupación en los discursos, y no este modo actual, sino una formación en común, como lo atestiguan Demóstenes y muchísimos más.[338]

[338] Sobre el texto, cf. la nota anterior.

En su origen y durante el siglo IV, la palabra φιλοσοφία significaba simplemente *paideia,* 'educación' (política). El sentido que después se impuso como 'amor por la sabiduría' se debe a Platón, quien también es el promotor del sentido peyorativo de 'sofística'. La definición de Arístides concuerda con el sentido que le daba Isócrates. Pero éste último no aplicaba la palabra σοφιστής a todo tipo de personajes, sino a ciertos hombres en particular (cf. *supra,* p. 174).

En la época de Arístides se consideraba 'sofistas' a personas muy disímbolas, caracterizadas por su actividad "profesional". Éste es el caso de Ateneo, griego de la colonia egipcia de Naucratis, autor de una obra intitulada *Deipnosofistas* o *Sofistas en el banquete,*[339] de finales del siglo II o principios del III, época del apogeo de la Segunda Sofística, a la que Ateneo no perteneció. Se piensa que la obra contiene componentes cómicos empezando por el propio título (cf. Rodríguez Noriega, en su traducción de Gredos, 1998, pp. 16-17). Se acostumbra traducir la palabra como 'eruditos', 'sabios' o 'versados', lo que da una idea de que no puede transliterarse, porque hoy tiene una connotación negativa que en ese tiempo no tenía: Ateneo lo emplea en su sentido normal para designar a personas sobresalientes en cualquier arte u oficio.

T. 36. Ateneo, *Los sofistas en el banquete* I 2.1-7, 2c:

> οἱ δ' ἐν τῷ δείπνῳ δῆθεν ἐπιδημήσαντες δειπνοσοφισταὶ ἦσαν Μανσούριος, νόμων ἐξηγητὴς καὶ πάσης παιδείας οὐ παρέργως ἐπιμέλειαν ποιούμενος, μόνος ποιητής, ἀνὴρ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην παιδείαν οὐδενὸς δεύτερος καὶ τὴν ἐγκύκλιον οὐ παρέργως ἐζηλωκώς.
>
> Los *sofistas* en el banquete, que en efecto se habían reunido en la cena, eran Mansurio, exégeta de las leyes, quien se había preocupado no superficialmente en todo tipo de formación, poeta único,

[339] Esto sucede en la obra de *Los deipnosofistas* que se ha traducido como *Banquete de los eruditos* (Madrid, Gredos, 1998) o *I deipnosofisti. I dotti a banchetto* (Roma, Salerno, 2001), *Le Banquet des Sophistes* (Paris, Les Belles Lettres, 1956), o *Banquet of the Learned,* etcétera.



un varón que no era inferior a nadie en cualquier conocimiento y celoso del saber básico no superficial.[340]

El texto reproducido proviene del epítome de la obra. En el pasaje se menciona a los participantes en la cena, que eran personajes sobresalientes, como el romano Mansurio o Massurio, notable jurisconsulto versado en cualquier tipo de saberes (como lo debía ser un experto en la leyes), y por esto mismo *sofista.* Además de Mansurio, se encontraban en el banquete gramáticos sobresalientes (Plutarco, Leónides de Élide, Emiliano Mauro y Zoilo), filósofos (Pontiano, Demócrito y Filodemo de Ptolemaida), un filósofo cínico, oradores, médicos (Dafno de Éfeso, Galeno de Pérgamo y Rufino de Nicea) y el músico Alcides de Alejandría. Se encontraba, pues, lo más granado de la intelectualidad, esto es, de los sofistas. Se podrá observar que sofista conserva el sentido de persona que se ha especializado en disciplinas particulares, incluida la filosofía, pero se trata sólo de uno de los significados básicos que tuvo antes, como todavía lo muestra el lexicógrafo Suidas (época bizantina, siglo X), quien al mismo tiempo testimonia que los términos σοφία y σοφιστής adquieren modificaciones en la Edad Media y la época bizantina, como ya hemos visto en Eustacio (siglo XII, cf. *supra,* T.1.1), quien la hace equivaler a 'lógica', tal vez para significar el 'conocimiento científico'.

T. 37. Filóstrato, *Vidas de los sofistas* 484.5:

Σοφιστὰς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπρούς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ξὺν εὐροίᾳ ἑρμηνεύοντας.

Los antiguos denominaban *sofistas* no sólo a los oradores sobresa-

[340] El texto fuente de Ateneo es: Athenaei *Deipnosophistarum libri XV,* rec. Kaibel, vol. I, libri i-v, 1887. Hemos tenido en consideración las siguientes traducciones: Athenaeus, *The Deipnosophists,* by Yonge, vol. I, 1854, y Ateneo, *Banquete de los eruditos,* Introducción... de Rodríguez-Noriega Guillén. L., I, 1998.

lientes por su elocuencia y brillantez, sino también a los filósofos que se expresaban con fluidez.[341]

En su *Vida de los sofistas,* Filóstrato (*c.* 170-*c.* 244/249 Cassin) aborda 50 biografías de personajes que él consideró sofistas, diez de época clásica (entre quienes incluye al orador Esquines como iniciador de la Segunda Sofística) y 40 de su propia época. Los oradores, políticos y maestros se autodenominan con el nombre de σοφισταί para distinguirse de los demás, aunque se trata de un grupo heterogéneo, que remonta sus orígenes a la antigua sofística.

En sus párrafos introductorios (480-481), Filóstrato elabora un elogio de quienes podían arrogarse ese título que atribuye a 10 autores antiguos, empezando por Gorgias y no por Protágoras, como actualmente se acostumbra, y terminando con Isócrates; también indica que no sólo los oradores que sobresalían por el brillo de su elocuencia sino también los filósofos que se expresaban con fluidez recibían ese nombre, como Eudoxo de Cnido, Carneades y otros. Es decir, el sentido de maestría o habilidad discursiva es ahora el criterio fundamental para distinguir a todo aquel orador o escritor de cualquier disciplina diestro en el lenguaje. Filóstrato acomoda a su arbitrio la antigua sofística; elabora una nueva imagen del sofista, adecuándola a sus propios fines, que es encontrar un ancla en el pasado para vigorizar la sofística de su tiempo.

La imagen de los sofistas contemporáneos de Filóstrato corresponde a los personajes que se conocen y reconocen con ese nombre: son personajes de prestigio, a la vez oradores, políticos y hombre de cultura de renombre.[342] Este valor positivo concuerda con el empleo como un título honorífico que aparece en las inscripciones.

[341] El texto proviene de la Loeb: Philostratus and Eunapius *The Lives of the Sophists,* con traducción de W. C. Wright 1922.

[342] Cf. Côté 2010, con amplia bibliografía sobre la función social, política y cultural de aquellos personajes.

Sin embargo, el término también lleva consigo una carga negativa, y a ello se debe que algunos grandes personajes considerados sofistas rehusaran tal designación. De cualquier modo, el elemento de excelencia continúa vigente en el nombre. Filóstrato defiende a la sofística a la que subordina la filosofía.[343] Desde un principio opera una deformación del término al asociar a su profesión a aquellos antiguos maestros a los que Platón había ridiculizado. Los sofistas del Imperio romano reinventan la sofística al defenderla de los ataques de Platón. Ello muestra que la influencia del filósofo ateniense se había extendido en esa época, aunque es probable que este empleo fuera secundario, como lo muestra la obra de Eunapio (314-post 414 d. C.), quien escribió su *Vida de filósofos y sofistas* o *Vida de sofistas* (*Vitae Sophistarum,* título que se prefiere en la tradición impresa), donde pasa revista a 23 personajes de época imperial (empezando por Plotino y terminando con Crisantio, maestro de Eunapio), algunos de segunda importancia, vinculados en general a los cultos mistéricos y a la medicina ("iatrosofistas", cf. Pujante 2010, p. 544). Eunapio no hace distinciones entre filósofos y sofistas, pues ambas figuras representan la tradición pagana que en ese momento estaba siendo aniquilada por el cristianismo ante los ojos atónitos de ese defensor del helenismo antiguo.

T. 38.1. Suidas, s.v. Σοφία, σοφός:

Σοφίαν: κοινῶς ἁπάντων μάθησιν, καὶ τὴν τέχνην, τὴν φρόνησιν, καὶ ἐπιστήμην, τὸν νοῦν. ἅπαξ ἐχρήσατο Ὅμηρος σοφίᾳ, οὐ καθάπερ νῦν τὴν διὰ λόγου καὶ πραγμάτων ἐπισκευὴν τοῦ ἤθους, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην. εὖ εἰδῇ σοφίης.

Sophía: conocimiento de todas las cosas en común: el arte, la prudencia, la ciencia, el intelecto. Homero usa una sola vez *sophós,* no con el sentido actual de "construcción del *êthos* mediante el discurso y las acciones", sino con el de "arte de la carpintería": "que bien sepa de la *maestría*".[344]

[343] Véanse la valoración de esta obra y las reflexiones de Cassin 1995, pp. 49-57, sobre las relaciones de sofística y filosofía.

[344] Tomo la edición de Adler: *Suidae lexicon,* 1928-1935.

Suidas presenta un registro general de los diferentes sentidos que tenían en griego antiguo los compuestos y derivados de la raíz **soph-* (aunque en el caso del término φιλοσοφία se detiene en los usos propiamente filosóficos del término). En esta entrada se observan los consabidos sentidos de σοφία ordenados de manera muy adecuada a partir de la τέχνη hasta su sentido teórico presente en Heráclito: τὸν νοῦν. Luego incluye la expresión homérica ya estudiada (T1.1). En otras entradas, se pueden distinguir dos sentidos especiales, uno de carácter retórico: la habilidad expresiva; y otro filosófico: el conocimiento de las cosas divinas (καὶ ἡ εὐγλωττία καὶ ἡ τῶν θείων ἐπίγνωσις). A éstos se agrega el sentido que tenía en la cultura bizantina hacia finales del siglo X: "preparación del comportamiento ético", expresión basada en la acepción 4 relativa a la prudencia (cf. *supra*, p. 87), muy vinculada a la retórica y cuyo antecedente se encuentra en Teognis. Suidas recoge también dos sentidos que se encuentran en Platón: uno particular, donde el filósofo asimila la σοφία a la φιλοσοφία: "que es un deseo de la filosofía divina" (ὄρεξιν οὖσαν τῆς θείας φιλοσοφίας); otro común, donde asimila σοφία a cualquier actividad empírica, como cuando llama σοφός al artesano (δημιουργόν).

En cuanto a σοφός se pueden distinguir tres sentidos. Se emplea en su significado tradicional, para referirse a 'diestro' de manera general (acepción 1: "Sófocles es diestro, Eurípides es más diestro y Sócrates es el más diestro de todos los hombres") y, en su modalidad más específica de origen platónico, al conocedor de las excelencias del alma, frente al φιλόσοφος, que es el aficionado a la sabiduría.[345] Se distingue también un sentido derivado de σοφός como "hábil", "sagaz" (acepción 3), para referirse a los delincuentes o a los ladrones, a quienes se les llama σοφοί, "porque algunos así lo consideran, aunque no lo son de verdad" (οὐ γὰρ τοὺς ὡς ἀληθῶς σοφοὺς ὀνομάζει, ἀλλὰ τούς τισιν εἶναι δοκοῦντας).

[345] Suid. s.v. σοφία Adler: σοφός, ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς ἂν εἴη κατὰ ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος.

De tal manera, se podrá observar la diversidad de los sentidos de las palabras σοφία / σοφός, donde el uso platónico no parece haber tenido mayor influencia en el uso común, mientras que el aristotélico ni siquiera es mencionado en estos registros. Nuestro interés se centra en el sofista:

T. 38.2. Suidas, s.v. Σοφιστής:

Σοφιστεία. Σοφιστής: ἀπατεών. παρὰ τὸ σοφίζεσθαι, ὅ ἔστι λόγοις ἀπατᾶν. λέγεται δὲ σοφιστὴς καὶ ὁ διδάσκαλος, ὡς σοφίζων. τὸ δὲ παλαιὸν σοφιστὴς ὁ σοφὸς ἐκαλεῖτο. ὀδύναις τε καὶ νόσοις γενέσθαι σοφιστὴν ἄκρον. καὶ Ἀριστοφάνης λέγει σοφίζῃ, ἀντὶ τοῦ τεχνάζῃ. σοφίας γὰρ καὶ σοφίσματα τὰς τέχνας ἔλεγον.
Σοφιστής: πᾶς τεχνίτης. καὶ ὁ τὸ λεκτικὸν ἠσκηκώς· καὶ ὁ ἐπηρεάζων ἑκὼν ἐν τοῖς λόγοις.
Σοφιστής. [...] οὕτως ἔλεγον πάντας τοὺς πεπαιδευμένους. οἱ δὲ παλαιοὶ σοφίαν ἔλεγον, καὶ σοφιστὰς τοὺς περὶ μουσικήν.
Sophistía. Sophistēs: embaucador, de *sophizesthai,* que es engañar con palabras. Se llama *sofista* también al maestro, en cuanto instruye. Antiguamente el *sophós* se llamaba sofista. Llegar a ser un sofista con penas y aflicciones es lo más alto. Y Aristófanes dice “sofisticar” en vez de “usar artimañas”. En efecto, denominaban *sophíai* y *sophísmata* a la artimañas.
Sophistēs: cualquier artesano. También quien se ejercita en el estilo y quien se expresa a propósito con afectación en sus discursos.
Sophistēs: [...] así decían a todos los que habían sido educados. Los antiguos decían *sophía,* y *sophistái* eran quienes se dedicaban a la música.[346]

En las tres entradas Suidas recoge diversas connotaciones del empleo de la palabra σοφιστής en sentido negativo, para designar a la persona abusiva que engaña a los demás o emplea artimañas (para lo cual registra una cita de Aristófanes) y en sentido positivo (para designar al maestro). Indica, en este caso, que σοφός y σοφιστής podían significar lo mismo y que llegar a ser sofista era lo más elevado. En la segunda entrada muestra tres sentidos: el común de ‘artesano’, en especial el

[346] Sigo a Adler: *Suidae lexicon,* 1928-1935.

músico, aunque también al filósofo natural, al médico y su empleo para designar a otros artistas o artesanos;[347] asimismo, el experto en el estilo y quien emplea un estilo afectado. En la tercera entrada se reitera la connotación pedagógica. Para ello Suidas cita a Aristófanes (*Nubes*, v. 1111, cf. T14.6). La palabra designa a quienes han recibido una educación o formación en cualquier arte. Suidas emplea el verbo en el sentido de 'ejercer una profesión'.[348] Se debe subrayar que Suidas no registra el empleo de la palabra σοφιστής para designar a los grandes maestros del siglo V a. C., lo cual revela que ese empleo no era el común y corriente, sino que se trataba de un uso técnico, utilizado al interior de la escuela platónica y de la Academia.

4. *Conclusiones*

El interés de estas páginas finales es sólo ofrecer tenues destellos de los usos del términos σοφιστής en su relación con las demás palabras de la familia **soph-*, en época posterior a la clásica, siendo ésta la que más ampliamente se ha estudiado. Sin embargo, ello permite observar que las palabras objeto de esta indagación, a lo largo de la antigüedad y hasta el siglo XII, muestran persistencia en sus sentidos originales y una ampliación semántica, con pérdidas y ganancias. El término σοφιστής muestra lo que ya se ha repetido muchas veces: los empleos antiguos no corresponden al actual, más orientado a los valores negativos y a su aplicación a un tipo de personas que nunca recibieron el título de sofistas en su época. Por influencia del filósofo ateniense se difundió en nuestra época la



[347] En 408-410 d. C., el escultor Aproniano levantó una estatua a un tal Herculio. El escultor es llamado δ̣εινὸς Ἀθηνάων Ἀπρωνιανός σε σοφ[ι]σ̣τὴς (IG II/III² 13284).

[348] Suid. s.v.: Ἀκραγαντῖνος, ἰατρός, υἱὸς Ξένωνος ἐσοφιστευσεν ἐν ταῖς Ἀθήναις ἅμα ʼΕμπεδοκλεῖ, "Acrón: agrigentino, médico, hijo de Jenón. Ejercía su profesión en Atenas en la mísma época que Empédocles.

costumbre de ver a los sofistas de manera negativa, como unos farsantes.

Nuestro uso técnico corresponde sólo al platónico y el empleo estándar en los diccionarios, al aristotélico, pero estas nociones no fueron el eje que articulaba el conjunto de usos, sino una derivación más, de empleo bastante restringido. Ello se muestra en que, inclusive en el estoicismo y el epicureísmo, aún siendo escuelas filosóficas, la influencia platónica y aristotélica es nula. Los usos de la comedia y los empleos del lenguaje común indican la persistencia de los usos para designar al 'experto', al 'conocedor', al hombre 'ingenioso' y 'astuto', al 'prudente', al 'político' dedicado a la enseñanza y al 'maestro' de retórica.

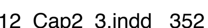
Por otra parte, ya en plena época imperial, debido a la influencia de la Segunda Sofística, se identifica correctamente a unos individuos que participan de ese amplio movimiento cultural y que se designan a sí mismos como σοφισταί, uno de cuyos rasgos distintivos es el manejo diestro de la lengua griega, competencia que podían hacer objeto de su enseñanza. Esta connotación del término σοφιστής es uno de los núcleos semánticos de esa palabra en el siglo V a. C., en correspondencia con las demás. En el siglo IV, Isócrates privilegia ese sentido que se encuentra también en la palabra φιλοσοφία y que era funcional a sus intereses educativos. Él y Alcidamante, a pesar de sus diferencias, constituyen la materialización de un fuerte impulso educativo que proviene de Gorgias.

De cualquier modo, los cambios semánticos de la palabra σοφιστής revisados hasta aquí muestran que en los antiguos ese término corresponde sólo en mínima parte a nuestra idea del *sofista*.









CAPÍTULO III

Historia de *sophía*

1. *Historias filosófica y sofística de* sophía

La pregunta a la que aquí intento responder, con base en todo lo anterior, es la siguiente: ¿cuál fue la evolución de las palabras *sophós* y *sophía* de la época homérica al siglo IV? ¿Puede establecerse una línea de desarrollo de los sentidos arcaicos al sentido de una *sophía* divina?

Ya en la antigüedad se había expuesto una línea evolutiva de *sophía* que Kerferd (1976, pp. 18-19, *apud* Kurke 2011, p. 97) atribuye a la idea sofística del progreso humano que influyó profundamente en nuestra forma de representarnos la evolución del ser humano de un estadio primitivo al desarrollo actual. Filópono, un comentarista de Aristóteles, registró una noticia del peripatético Aristocles, quien habría dividido la evolución de la palabra *sophía* en cinco estadios. En un principio los hombres se vieron en la necesidad de alimentarse y al pensar en solucionar ese problema encontraron la forma de moler, etcétera. Al pensamiento que encontró la solución se le llamó *sophía* y al que lo pensó *sophós.* En un segundo momento, se produjo la ideación de las artes, gracias a las enseñanzas de Atenea. En seguida, los hombres inventaron las leyes y todo lo que servía para mantener la vida civil, y denominaron a esa concepción *sophía* y a sus creadores los identificaron como los Siete Sabios. En cuarto lugar, estudiaron la naturaleza (a lo que se llamó 'teoría'). Por último, abordaron las cosas divinas, más allá

del cosmos y lo inmutable, a lo que llamaron *sophía* en su sentido más propio.[349]

Según Kurke (2011, pp. 97-98), esta descripción aún influye en la forma actual de describir la evolución de la palabra, procediendo de lo concreto a lo abstracto y de lo específico a lo general: primero la habilidad del artesano; en seguida, la pericia en el arte poético; luego, la sabiduría o destreza política y, por último, la especulación teórica abstracta. Se trata (según Kerferd y Kurke) no de otra cosa sino de la creación del mito fundacional de la filosofía.

Por su parte, Gladigow (1965, p. 74) ha mostrado la evolución como si fuera la de un organismo. El significado primitivo de *sophía,* limitado a un saber artesanal, se fue extendiendo paulatinamente hasta alcanzar su pleno desarrollo, de manera que del oficio del artista, en particular del poeta, se pasó a una forma universal del conocimiento, abrazando finalmente la totalidad misma del saber filosófico. Gladigow busca definir en la totalidad del desarrollo cuál es la articulación de todas las etapas y manifestaciones: la *sophía* es siempre un conocimiento que establece una acción individual bajo un orden mayor. El artesano, conocedor de su oficio, sabe en qué proporción se encuentra cada maniobra con la totalidad. Del mismo modo, el poeta sabe cómo se une el suceso humano individual al orden integral de los dioses. Y algo semejante sucede con el hombre de estado *sophós.* Este proceso llega al final con la unificación de todas las diferentes vertientes en una sóla síntesis: unidad y totalidad, humano y divino, conocimiento y acción, palabra y pensamiento se sintetizan en Heráclito en una entidad que representa un punto culminante de la historia del significado de ese término. Naturalmente esta hipótesis organicista no se sostiene como lo ha señalado Bollack en su reseña de esa obra (1968, p. 550). ¡Demasiado perfecto para ser cierto!

En realidad, el fenómeno es mucho más complejo, pues no se pueden hacer coincidir las diferentes aristas en una estruc-

[349] Sobre la anterior descripción, cf. Kurke 2011, pp. 95-96.

tura básica. Kerferd rechazó que *sophía* pudiera haber sufrido una evolución de los sentidos simples y concretos a los complejos y múltiples, con la observación de que ya desde un principio la palabra estaba relacionada con "todo conocimiento" (Kurke 2011, p. 98).

Es probable, sin embargo, que las descripciones indicadas (dos de ellas profilosóficas; la última, prosofística) no reflejen los cambios que fueron sufriendo los términos en **soph-*. Es mejor, tal vez, pensar en una forma de adecuación de los términos a las circunstancias políticas y culturales de la sociedad. No existe, en efecto, una línea evolutiva de lo manual a lo especulativo, pero tampoco existe una concurrencia de sentidos en las diversas épocas. Se pueden observar, en cambio, diversos núcleos semánticos de las palabras provenientes de **soph-*, susceptibles de conjuntarse en una sola palabra y de corresponderse entre los diferentes términos de la familia.

Desde el punto de vista cuantitativo y semántico, el desarrollo de los términos provenientes de **soph-* es inestable y discontinuo. Ya en Homero, la pericia del fabricante de barcos indica una alta especialización y perfección, algo que es fluctuante en otros contextos como la conducción del caballo, etcétera. Además, se podrá observar también que algunos usos arcaicos siguen vigentes en época clásica y posterior, y que en determinado momento aparecen nuevos empleos que tienen éxito a veces temporal a veces permanente, adecuándose a las condiciones históricas y culturales. En el siglo V, esos términos se emplean más en la poesía que en la prosa y cada género tiene preferencias por determinados matices. De tal manera, este tipo de desarrollo o de cambios no es fácil de entender y de explicar, pero sí es posible registrar por lo menos algunos empleos recurrentes que ya se han enunciado en diferentes partes y que se recogen aquí con las palabras objeto de esta indagación: *sophía / sophós*, *sophistēs* y *philósophos.*

Para empezar, habrá que señalar tres fenómenos generales en relación con la evolución de las palabras en época arcaica hasta la primera década del siglo IV, esto es, inmediatamente antes

de los diálogos de Platón. El primer fenómeno es que, como se ha visto, el término *sophós,* desde un punto de vista cuantitativo, en un principio registra un incremento fluctuante para descender ligeramente a finales del siglo V y aumentar nuevamente a comienzos del siglo IV; en cambio, la palabra *sophía* tuvo un empleo realmente modesto. Por ejemplo, en toda la tragedia el sustantivo aparece 12 veces frente a más de 200 del adjetivo.

Un segundo fenómeno es que el desarrollo anterior se verifica sólo en poesía. En los textos en prosa del siglo V los términos de la familia son asombrosamente escasos, lo que significa que en un principio pertenecen al léxico poético. Reflexiona Dixsaut (1985, p. 46) del siguiente modo: "Término exótico, extranjero a la prosa ática, término de la lengua noble y poética, la *sophía* es valor que se celebra". No parece ser ésta una buena respuesta, pues como se acaba de decir, *sophía* no tuvo la importancia (a diferencia de *sophós*) que normalmente se le adjudica y de nobleza tenía en realidad muy poco, por lo menos antes de Platón.

El tercer fenómeno es la multiplicidad de sentidos que *sophós* fue adquiriendo y perdiendo en torno a un núcleo semántico originario que es la excelencia: de la *aretē* del artesano que trabaja con sus manos, al artista del verso y de la música que requiere de ingenio y a las actividades propiamente intelectuales. "A decir verdad —dice Malingrey 1961, p. 34—, esta habilidad sobrepasa el simple dominio de las técnicas". Es como si ese núcleo originario ('excelencia', 'maestría') se manifestara en todos los ámbitos de la vida y consecuentemente que el sentido de *sophós* y demás palabras se adecuara, polifacético, a los diferentes contextos en que éstas se usan: en la vida pública (la política, la guerra, la religión, la sociedad, la educación, la poesía), en la vida privada (relaciones familiares, economía, la cocina, el sexo) e incluso en el fuero interior, individual (el pensamiento, la fuerza de ánimo para soportar las desgracias), y no sólo en relación con el hombre, sino también con los animales y las cosas (las leyes, las virtudes, el pez *sophós,* cf. Dover 1974, pp. 119-120).

Para Disxaut (1985, p. 46), la evolución semántica de la palabra *sophía* "no es más que la historia del desarrollo de la cultura humana y de las valorizaciones sucesivas que acompañan las etapas del proceso de civilización". Y ello es así, a mi juicio, pero ese desarrollo no es sólo cultural sino también social, económico y político, y tampoco es sólo progresivo, sino también regresivo, ni igual en todos los grupos humanos que conformaban el mundo griego, sino disparejo, con evoluciones diferentes entre una Esparta conservadora de sus tradiciones comunitarias, una Tesalia con sistemas políticos federalistas, una Macedonia basada en gobiernos monárquicos de tipo feudal y una Atenas con un régimen político igualitario a partir del siglo V, con una fuerte influencia en muchas *poleis* del Mediterráneo griego, entre otros experimentos políticos que fueron producto de diferentes condiciones e influyeron de diversa manera en la cultura general helénica en diferentes etapas. También algunos términos se adaptan mejor a unos géneros literarios y otros a otros.

Por si ello fuera poco, la fortuna o el infortunio en la transmisión de los textos provoca que las apreciaciones sobre el desarrollo sea difícil de entender e inseguro, aún más cuando se ha recurrido a una cala en el conjunto de textos que se tienen al alcance y no al estudio completo de todas las obras a disposición.

De cualquier modo, es suficiente el material estudiado para lograr entender el fenómeno del nacimiento de la noción platónica e isocratea de la sofística (y de la filosofía, necesariamente) y su desarrollo posterior. En este punto es necesario detenernos y tratar de encontrar respuestas, aunque sean relativas e hipotéticas, al problema de la creación y modificaciones de esas nociones.

En los capítulos siguientes se hará un recuento de los empleos de las palabras indicadas, atendiendo no a su evolución de lo simple a lo complejo (de lo manual a lo filosófico) ni a la existencia siempre de una noción compleja incluida en los términos, sino basándonos en la idea de que los usuarios de una lengua emplean las palabras condicionados por circunstancias diversas,

entre las que destacan los destinatarios, el género, el lugar, el tiempo, los medios y, en particular, su funcionalidad y finalidad.

2. Σοφία, σοφός

Desde el punto de vista cualitativo, en la épica y en la lírica σοφία y σοφός presentan una acumulación de sentidos en los desarrollos y topografías lingüísticos, variables que se manifiestan en diferentes ámbitos del actuar humano, aunque mantienen su núcleo semántico originario, que no parece ser el conocimiento (contra Gladigow 1965, p. 74), ni que esté sometido a medida (contra Bollack 1968). Su rasgo distintivo es la *excelencia,* la ἀρετή.[350]

Los diferentes sentidos y matices pueden distribuirse en seis núcleos semánticos o acepciones que se han visto sobre todo en Teognis, Eurípides y Aristóteles:

1) Técnico, en el campo de las artes y oficios, que se especializa en el poético, musical y mántico.
2) Sapiencial o cognitivo, que consiste en la capacidad de descubrir y atesorar muchos conocimientos, sin llegar a los problemas propiamente filosóficos y al consecuente establecimiento de sistemas.
3) Deinótico, que se muestra en la sagacidad, la habilidad y la astucia, aquello que permite encontrar solución a problemas particularmente difíciles.
4) Ético, referido a la prudencia, al comportamiento o actitud adecuada, respetuosa y urbana del hombre en la sociedad y en la familia.
5) Cognitivo-epistémico, que es el desarrollo de la acepción 2 y que se caracteriza por la capacidad de encontrar los principios y las causas de las cosas, la unidad en la diversidad y la esencia del mundo fenoménico.

[350] Heinemann 2005, p. 131: "Wisdom *(sophia)* is a virtue *(aretē),* that is, a kind of human excellence".

6) Político-paidéutico, que engloba todas las demás acepciones.

Los primeros testimonios de ambas palabras se dan en el ámbito artesanal: la carpintería de barcos (T1) y la navegación (T2, T4). También incluye la habilidad en el manejo de los caballos (T3). La σοφία indica la máxima realización, la *akríbeia,* de una determinada arte u oficio y el artesano σοφός es alguien de reconocido prestigio que se distinguía del artesano común y corriente; una persona "sobresaliente" (Heidegger 2001, p. 35). En suma, para decirlo con palabras de Hadot (con un ligero pero fuerte cambio): "el verdadero saber es un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer bien" (aunque Hadot dice "hacer el bien"). Así, en un principio, el *sophós* está vinculado a la τέχνη; su deidad protectora es Atenea (T1), por lo menos en las actividades artesanales y en la pericia en dirigir un timón o un caballo.

Esta pericia se manifiesta también en relación con la música y la poesía, tanto desde el punto de vista creativo como del interpretativo. Los primeros testimonios se encuentran en Solón, Íbico y Teognis, con el abstracto σοφίη (Solón, T5) o con el verbo σοφίζομαι (Íbico y Teognis, T6 y T7, cuyas connotaciones gramaticales luego analizaremos). Se trata del experto en el arte del verso, pero no del poeta inspirado, del poeta filósofo, o del filósofo que expresa mediante el verso el conocimiento supremo. Se trata del experto en ensamblar las palabras, del carpintero hábil y del danzante ágil, quienes requieren más de ingenio que de intelecto, aunque éste se hace necesario. Esta línea de desarrollo llega a su cúspide con Píndaro (T8), en quien encontramos los diversos sentidos de esas palabras, aunque sobresale el ingenio en el canto y en el arte del verso. Ahora estos *sophói* tienen en las Musas a sus deidades protectoras. En la poesía, además, se observa el desarrollo de dos connotaciones que luego se harán frecuentes (cf. T7): la forma de actuar con sensatez y prudencia (acepción 4: núcleo ético), y el conocimiento en alguna rama del saber (acepción 2: núcleo sapiencial).



De tal manera, puede observarse en la épica y en la lírica (del siglo VIII a la primera mitad del V) el desarrollo de una gama de connotaciones que parten de la habilidad puramente aplicada y llegan a la facultad intelectiva. Sin embargo, no se observa algo semejante a la facultad de teorizar o de razonar sistemático sobre las causas o los principios. Este desarrollo aparece en los pensadores jonios y de la Magna Grecia, o mejor dicho en Heráclito (T10.1), quien rechaza a Homero, Hesíodo, Arquíloco y Pitágoras, por ser investigadores de datos y acumuladores de noticias, pero no ser capaces de entender el *logos,* la razón del todo. En este pensador, el *sophós* es el experto que llega a la unidad de todos los saberes particulares, por lo tanto, saber puramente racional, no limitado a las indagaciones superficiales. Llama al *sophós* también *philósophos,* en cuanto experto en ciertos conocimientos, pero no se refiere al filósofo platónico que es aquel que sólo aspira al conocimiento, mientras reserva a la divinidad la *sophía.* El núcleo cognitivo de *sophós* vigente en la época de Heráclito (experto) aparece presente en la palabra *philosophía,* pero en un sentido no contemplativo ni teorético (epistémico).

Píndaro vivió en la época clásica y vió los grandes cambios políticos, pero pertenece al periodo de los nobles y de los tiranos. Las cualidades, ya no son sólo obra de los dioses sino también son producto de la naturaleza. La democracia ateniense va a permitir la entrada de nuevas concepciones y prácticas que antes no podrían haberse dado, como es la posibilidad de enseñar y adquirir competencias que antes estaban reservadas por consanguineidad a una élite. El empleo del adjetivo *sophós* parece de nuevo tener un desarrollo ascendente en el teatro ateniense. Empieza con 14 casos en Esquilo (T11.1), sigue con 26 en Sófocles (T12.1) y culmina con 152 en Eurípides (T13.1), en las piezas conservadas, además de las veces que aparece en los fragmentos. Continúan vigentes los mismos sentidos de la palabra *sophós* de persona experta, hábil, astuta, inteligente, conocedora (para designar al músico, al adivino, etcétera), y *sophía* como habilidad y maestría,

aunque a veces con matices diferentes a los de los poetas líricos, debido a los cambios políticos que se compaginan con un nuevo modo de pensar, que se ha llamado *sofístico* de manera equivocada.

Así, mientras en Píndaro σοφός se emplea con el sentido de 'experto' como una cualidad natural,[351] después aparecerá como resultado de una formación intelectual. Puede observarse que en época arcaica, el noble está dotado de una serie de cualidades que presume poseer por don de su raza, idea que aún mantiene el poeta Píndaro (cf. *P.* VIII 44).[352] Empero, los cambios sociopolíticos provocarán la superación de esos valores elitistas, incluso en mentes como la de Platón, quien llega a afirmar: "no hacemos lo que hacemos por *sophía* sino por naturaleza" (*Apol.* 22b9), o Aristóteles: "nadie es *sophós* por naturaleza", en referencia al conocimiento, que se adquiere, frente al juicio, entendimiento e intuición, que para Aristóteles se dan por naturaleza. Además, la nueva mentalidad democrática en Atenas y otros lugares de Grecia inducen a no poseer en demasía incluso las virtudes.

Asimismo, algunas connotaciones de la palabra van adquiriendo relevancia, mientras que otras se van diluyendo. Durante el siglo V y primera década del IV, *sophós* aparece con el sentido de 'conocedor', 'experto', a veces en oposición a 'ignorante', con matices particulares (sentido cognitivo que ya aparece en Teognis, T7). Por ejemplo, Sófocles (*Áyax* 581) designa con esa palabra al "médico hábil" (T12.1, cf. comen-

[351] Píndaro, *O.* II 86 (T8.1 véase el comentario respectivo), cf. *O.* XIV.7 (T8.2, comentario).

[352] Gladigow considera que ese principio se encuentra aún en el *Alcestis* de Eurípides (v. 44). Al referirse al deber cumplido de Admeto de recibir y dar los honores de la hospitalidad a un extranjero (Heracles), a pesar de sufrir por la reciente muerte de su esposa Alcestis, el coro alaba la actitud noble de Admeto: "entre los nobles reside todo lo propio de la *sophía*". Pero *sophía* no significa aquí "arte poético", sino la actitud ética imperturbable de Admeto.



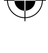
tario, con la referencia a Platón, *Leyes* 761d), sentido que ya tenía en los líricos. El caso paradigmático es Eurípides, quien presenta una serie de matices: *sophós* se aplica al artesano y al artista, al poeta, a la persona ingeniosa o astuta, a quien tiene un comportamiento ético y al sabio (cf. T13.2, comentario), en sentido abstracto mediante la noción de τὸ σοφόν, un adjetivo sustantivado que había sido empleado por Heráclito (T10.1) y luego aparecerá con diversos matices en algunos otros autores (Epicarmo y Aristófanes) para referirse a la sabiduría humana. El clímax se alcanza con el sentido político-paidéutico, de la habilidad política y de la actividad pedagógica, que subsume y reintegra los demás saberes, capacidades y prácticas (T13.3). La política es la *sophía* de nobleza suprema (*E. Med.* 828: κλεινοτάταν σοφία). Pero *sophós* y *sophía* son empleados de manera compleja, con valores positivos y negativos, aplicados a diferentes dioses, hombres y cosas. La tragedia *Bacantes,* entre las últimas obras de Eurípides, representa la culminación en el empleo de esa familia de palabras, tanto por el número de veces que aparecen, como por la diversidad de connotaciones y por el empleo del neutro abstracto que puede interpretarse en clave retórica (T13.4).

En la comedia continúa utilzándose *sophós* con toda su riqueza semántica. Las palabras de la familia aparecen 115 veces en las piezas conservadas de Aristófanes (T14.1), aunque σοφιστής aparece sólo cuatro veces y φιλόσοφος, una, esta última con el sentido de ánimo "sagaz", "entendimiento ingenioso" (T14.9). En esa riqueza semántica, con matices variados, se encuentra el sentido tradicional de la palabra *sophós* para referirse al poeta (y la *sophía* como el reconocimiento más alto del arte poético); destaca su empleo para referirse a "hábil para hablar", en general con un matiz peyorativo, como sucede con la oposición entre Discurso Justo y Discurso Injusto en las *Nubes.* Así, entre todos esos usos de σοφός, podremos distinguir el relativo a la capacidad oratoria, que después veremos predominar en los diálogos platónicos, y que ya se encuentra

en la tradición, en particular en Jenófanes,[353] en Teognis (T7) y en Eurípides (T13.3).

De este modo, se muestran las relaciones terminológicas de σοφός con τέχνη, en el ámbito de las artes y oficios; con ποιητής, en el de la creación musical y poética; con δεινός, para indicar la astucia y la habilidad (T13.6); con ἦθος, en el campo de la ética (T12.3) y con ἱστορίη (las ciencias, la investigación, T10.2), en el campo cognitivo. Aparece también la relación de σοφός con ἐπιστήμη (T13.2), que significa la dimensión especulativa, o epistémica, y por último, la relación con παιδεία τῶν λόγων (expresión que será empleada por Isócrates) en su dimensión discursiva y política, susceptible de enseñanza (T13.3, T14.1).

Sin embargo, ésa es sólo una parte de la historia de los términos estudiados. La poesía había hecho un uso especial de esa familia de palabras, pero la prosa al principio recurrió muy poco a ella, excepto la obra de Heródoto y de Gorgias. El historiador emplea 27 veces la palabra *sophós* y 20 *sophía* a lo largo de su obra. En I 71 (cf. T15.1, comentario) se refiere a un lidio al que se le considera σοφός, aunque no cuenta con alguna habilidad característica sobresaliente que lo distinga ante los demás; la razón de ser nombrado como tal es haber dado un consejo sagaz o ingenioso al rey Creso. En los demás casos, el empleo es bastante consistente en relación con los sentidos tradicionales, aunque el historiador da un mayor peso al juicio o a la inteligencia práctica, de manera que la σοφία se relaciona con δεινός, φρόνησις e ἱστορίη, la cual llega a constituir también una indagación general, una acumulación de conocimientos de cualquier género, sólo por el gusto de saber (cf. Malingrey 1961, p. 35, aunque este uso es restringido).



[353] Malingrey (1961, p. 36) analiza un pasaje de la segunda elegía de Jenófanes (21 B2 DK) donde el poeta se lamenta de que se otorgue mayor importancia a la fuerza de hombres y caballos en las competencias olímpicas que a la excelencia política del ciudadano (v. 11: ἡμετέρη σοφίη y v. 14: τῆς ἀγαθῆς σοφίης). Aquí la σοφίη es el arte de gobernar la ciudad.

La otra excepción es Gorgias (cf. T18.1, comentario), quien emplea ocho y seis veces respectivamente los términos *sophía* y *sophós.* Es célebre el comienzo de su *Encomio de Helena:* Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία ("Orden para la ciudad es la valentía, para el cuerpo la belleza y para el alma la *sophía*"), como si se quisiera decir que lo que distingue a una ciudad es el valor de los ciudadanos para defenderla y a un cuerpo, la belleza, mientras que el alma se aprecia por una serie de virtudes designadas mediante el término *sophía,* como la prudencia, la sagacidad o la inteligencia. A mi juicio, Gorgias se refiere a la educación, a la formación política. Heródoto parece reflejar el pasado; Gorgias, el futuro.

En cambio, la misma palabra *(sophós)* aparece sólo una vez en Tucídides (T17.1) y no se encuentra en Andócides y Antifonte, mientras que en Lisias se conserva sólo dos veces, en superlativo (VIII 7; XIX 53), además de σοφία en II 80 (cf. *supra* T25). Licurgo, Dinarco, Demades, no presentan ningún caso; en Demóstenes aparece *sophía* una sola vez y 10, *sophós;* tampoco se encuentra en Iseo, el discípulo de Isócrates.

En resumen, la palabra *sophós* muestra una ampliación cuantitativa de su uso y un enriquecimiento de significados que van de la excelencia manual a la excelencia en el pensamiento, aunque se trata de un pensamiento práctico, cercano a nuestra idea de *phrónēsis,* pero no llega a referirse al pensamiento especulativo, esto es, al *noūs,* a excepción de Heráclito (hacia el 500 a. C.) con su concepción del τὸ σοφόν como el saber universal, que es la mente (γνώμη) que todo lo gobierna, aunque sólo llega a hacer esta vinculación. Los autores estudiados que más se acercan a una teoría fueron Eurípides y Aristófanes, aunque este último más bien en relación con la retórica que con la teoría filosófica.

Con Gorgias y Sócrates se llega a una especie de confluencia de diversas concepciones de *sophía* con la ampliación y modificación de los sentidos de *sophistēs* y *philosophía,* y a la inauguración de nuevas y elevadas concepciones de esas nociones. Gorgias recoge las connotaciones poética (*sophós* como

carpintero-poeta) y de prudencia política (*sophós* como *phrónimos*), que ya encontramos en Píndaro y Teognis, y va a dar origen a la más poderosa tendencia educativa en la antigüedad: la formación política del hombre *epieikēs* (llamada *philosophía*, en sustitución de *sophía*, orientación sostenida, sobre todo, por su discípulo Isócrates) y que habrá de transformarse en la educación retórica, que fue el modelo educativo que predominó en Grecia primero, luego en Roma y en toda la latinidad hasta el final del Renacimiento (Marrou 1955).

Sócrates, por su lado, recogerá el legado de las nociones de *sophía* como conocimiento especializado y unidad de saberes, adecuándolas a los intereses antropológicos y políticos de su época que, luego, en las escuelas socráticas, significará un conocimiento superior y divino (Platón), que es una verdadera sabiduría de las causas y de los primeros principios (Aristóteles) que dará origen a la más elevada idea y método de conocimiento especulativo: la *philosophía*.

No debe verse el desarrollo como un progreso constante en una línea ininterrumpida de lo simple a lo complejo, de lo superficial a lo esencial, del *mythos* al *logos*, de lo material a lo espiritual, sino como un cambio en cada época y en ámbitos más o menos amplios de desarrollos particulares que llegan a su clímax y después declinan. Por ejemplo, en época arcaica la *acribeia* se observa sobre todo en el ámbito de la navegación; en la lírica, en la poesía; en los *physiólogoi*, en el conocimiento; en la segunda mitad del siglo V en la política. Esos avances responden a condiciones y necesidades propias del lugar, del tiempo, del género…, y diferentes *sophíai* coexisten con el pre-dominio de una de ellas, a lo que he llamado *conjunción* y *correspondencia* de sentidos.

Si quisiéramos hacer un ensayo de secuencias semánticas, podríamos notar que existe una línea que va de la maestría técnico-artesanal (acepción 1) al conocimiento científico supremo (acepción 5), y otra que parte de la astucia y la artimaña y llega a la habilidad política y a su enseñanza (acepción 6), en la que confluyen los saberes de las diversas *sophíai*. Aunque

esta esquematización se presenta desde la óptica de la paideia política práctica, se puede observar también en otros enfoques, como el del peripatético Aristocles sobre los cinco estadios del desarrollo de la palabra *sophía* (cf. *supra,* p. 353), desde el punto de vista de la filosofía, o el de Kerferd (cf. *supra,* p. 355), desde el punto de vista de la sofística. Todas estas descripciones son más o menos parciales, subjetivas y relativas, pero no se puede proceder de otra manera.

Pero dejemos estas elucubraciones válidas tal vez hasta principios del siglo IV. ¿Qué sucedió en época posterior? Se sigue notando una gran diversidad, que ahora es más notoria y diferente que en la época clásica

3. *De* σοφίζω *a* σοφιστής

Hasta la primera década del siglo IV, la palabra *sophós* designa al experto, aplicándose a un número indefinible de personas. En sentido general, esta palabra no llega a designar una capacidad especulativa teórica, sino competencias concretas en las cuales quien las domina es sobresaliente, un verdadero maestro, desde las actividades artesanales a la música, a la oratoria, al conocimiento gracias a la investigación, la historia, el lenguaje, la poesía... En sentido reducido y teórico, el abstracto *tò sophón* significa ya el conocimiento de la unidad de todas las cosas o la comprensión del fundamento o naturaleza de las cosas.

La *philosophía,* palabra muy poco usada, no significa aún propensión o búsqueda de esa excelencia, sino que su sentido primario debe haber sido 'pericia', 'maestría', pero aplicada, sobre todo, como un insulto contra los adversarios entre las escuelas filosóficas.

La palabra *sophistēs,* por su parte, es la última en aparecer en los textos griegos y no llega a ser frecuente durante el siglo V, lo que no impide que se emplee con connotaciones contradictorias, no sólo por el signo positivo o negativo que se le imprime, sino también por designar a personas muy diferen-

tes: maestro, poeta, orador, o a hombres caracterizados por su sapiencia o su prudencia. Aparte de ello, no se utiliza para designar a un grupo de personas de manera exclusiva, sino que es un término común, como la palabra *humanista,* que hoy no se refiere a un grupo definido, sino que puede aplicarse a cualquier persona que profese el humanismo como una orientación de vida. Tampoco existió la palabra *sophistikē.* Tanto sofista como sofística fueron una invención posterior. Para entender todas estas connotaciones durante el siglo V, es necesario, en primer lugar, observar de donde proviene esa palabra.

Σοφίζω es un verbo denominativo en –ίζω, derivado de la palabra σοφός. El sentido del sufijo puede ser de "acción" (p. e., ὁπλίζω, 'armar'). En voz activa presenta diversas connotaciones debido al fenómeno de *correspondencia* semántica: 'hacer σοφός' a alguien, 'instruir'; en voz pasiva, 'volverse experto', 'ser ideado' y en perfecto resultativo 'ser σοφός' 'llegar a ser / ser experto en'. En la voz media σοφίζομαι puede ser intransitivo y transitivo. En el primer caso significa 'actuar / comportarse como σοφός'; se encuentra sólo a finales del siglo V con los sentidos de 'practicar un arte', 'ejercer la σοφία'; en el siglo IV aparece con otros matices: 'idear con astucia', 'razonar de manera sutil', 'interpretar racionalmente', 'especular'. En cuanto a su empleo transitivo, σοφίζομαι puede referirse a cosas, con el sentido de 'recurrir a un truco', 'idear una estratagema', y a personas: 'engañar a alguien' (cf. comentarios a T2 y T7; cf. LSJ, s.v. Σοφίζω).

Los testimonios más antiguos indican que el verbo σοφίζομαι (en voz pasiva y media) presenta un enriquecimiento semántico. Primero se encuentra vinculado a las actividades del mar en Hesíodo (T2); se pasa a las habilidades tuteladas por las Musas: la música en Íbico (T6) y a la creación poética en Teognis (T7), quien "se comporta como *sophós*" (voz media), sentido que se encuentra mejor testimoniado en Eurípides (cf. T13.3, comentario). Es probable que dicho verbo reflejara semánticamente las diversas connotaciones que presentaba σοφός-σοφία, de modo que sus sentidos también serían muy

diversos. Desgraciadamente los ejemplos de la poesía lírica hasta Píndaro y en la filosofía hasta Heráclito son muy escasos para observar la variedad de sus posibles usos.

En la tragedia y la comedia antigua la situación no se modifica. El verbo no aparece en Esquilo; en Sófocles sólo se encuentra una vez (en el *Filoctetes,* cf. T12.3), en Eurípides, dos (cf. T13.3, comentario) y en Aristófanes, tres (*Eq.* 299, 721 y *Nub.* 547), en quienes el sentido aparece ligado a σοφίσμα, entendido como "artificio", "destreza", "engaño". El verbo significa, pues, "actuar con astucia" y "actuar con engaños", como indica Suidas en la voz respectiva (λόγοις ἀπατῶ, S. *Ph.* 77). Podrá notarse aquí que en la lírica no había adquirido ese matiz de 'malicia', etcétera. En la prosa de finales del siglo V sólo aparece en Heródoto (T15.4), donde el mismo verbo significa 'actuar con ingeniosidad'.

Ahora debemos preguntarnos por los sentidos de σοφιστής. En principio, la "etimología popular" de la palabra es que se trata de un compuesto derivado del σοφός y de εἰδέναι (o de ἐπ-ίστ-αμαι), de modo que σοφιστής podría entenderse como ὁ τῶν σοφῶν ἰστής, aunque es "común" sólo para Platón.[354] Es preferible considerar la palabra σοφιστής como un sustantivo en –τής, derivado del perfecto medio σοφίζομαι,[355] cuyo sentido indica la persona que realiza o se ocupa de alguna actividad.[356] Teóricamente, σοφιστής debería reflejar los diver-



[354] "Popular etymology", según Taylor (1926, p. 239, n.1). Adam & Adam (1893, p. 85) piensan que la derivación correcta la ofrezca Suidas: λέγεται δὲ σοφιστὴς καὶ ὁ διδάσκαλος, ὡς σοφίζων, entendiendo σοφίζων como 'hacer σοφός', como σωφρονίζων es 'hacer σώφρων', aunque señalan que el sufijo -ίζω es muy elástico y puede significar "actuar como σοφός".

[355] Smyth (1920, p. 229, § 836), se refiere a la inserción de la sigma entre la raíz y el sufijo en las palabras derivadas, proveniente en su origen del perfecto medio de verbos con tema en τ, δ, θ y σ, y entre los ejemplos incluye κελευστής y κέλευσμα formados a partir de κεκέλευσμαι.

[356] Según Smyth (1920, pp. 239 y 232, §§ 839 y 843), el sufijo –της puede ser primario o secundario. En el primer caso, las palabras derivadas denotan el agente o quien realiza la acción; en el segundo, indican la persona intere-

sos matices de la voz media de σοφίζομαι, de modo que es, en potencia, un término polisémico y multirreferencial, aunque no con la amplitud del adjetivo σοφός, pues σοφιστής siempre se aplica a los seres humanos. Ese sustantivo tendría dos núcleos semánticos posibles:

a) A partir del valor intransitivo de σοφίζομαι provendría el sentido de "quien practica / ejerce la σοφία" o "quien ejerce la actividad / profesión de σοφός". En época tardía, Suidas registra este sentido general cuando observa que en la antigüedad se llamaba "sofista" al σοφός.[357] Puede observarse un incremento paulatino de connotaciones y matices en el empleo de σοφιστής en los ejemplos literarios del siglo V y primera década del IV. Como σοφιστής aparece en el ámbito de la poesía (Píndaro), su significado de músico o poeta resulta apropiado. En otros ámbitos donde σοφός y σοφία presentan otros matices, el verbo y el sustantivo derivados presenta otros sentidos: el verbo, 'idear con astucia'; el sustantivo, la 'persona astuta', 'sagaz' o 'prudente', como aparece en Heródoto. A finales del siglo V, σοφός se emplea para designar a la persona "hábil para hablar", de manera que el σοφιστής también designa al orador sobresaliente y al maestro de oratoria.

El sustantivo de acción podría tener otras connotaciones asociadas a las anteriores. En el siglo IV σοφός adquiere cada vez más connotaciones especulativas, por lo que no es extraño que σοφίζομαι aparezca con otros matices: 'razonar de manera sutil', 'interpretar racionalmente', 'especular'. Todo ello, como hemos visto, en sentido positivo, negativo o neutro.

b) Del empleo transitivo de σοφίζομαι provendría 'quien engaña a alguien', 'el truhán', 'quien urde estratagemas / trampas'. La palabra σόφισμα deriva de este verbo con función transitiva de cosas: 'estratagema', 'engaño'; se refiere en gene-

---

sada u ocupada en alguna acción. Así, κριτής, ποιητής, αὐλητής presentan matices diferentes de ναύτης τοξότης οἰκέτης.

[357] Además de detalles interesantes (que aquí no analizo), Suidas presenta cuatro significados básicos: 'quien engaña', 'maestro' y *'sophós'*. Suid. s.v. Σοφιστής: τὸ δὲ παλαιὸν σοφιστὴς ὁ σοφὸς ἐκαλεῖτο, etcétera.

ral a una salida astuta ante alguna situación difícil en la que la persona se encuentra en desventaja y gracias a su astucia logra superar los obstáculos. En general su sentido es neutro, de manera que puede emplearse como alabanza o reproche, con el predomino del primero.[358] Píndaro (*O.* XIII 16) se refiere a "todas las estratagemas antiguas que las Horas, plenas de flores, pusieron en los corazones de los hombres" que resultaron vencedores en los juegos y a los que el poeta canta. Heródoto (III 152) menciona las diferentes estratagemas que Darío había utilizado para tomar Babilonia. En *Nubes* 205, Aristófanes menciona la astronomía, novedoso mecanismo útil para medir toda la tierra y en *V.* 431 se refiere a la 'astucia' para hablar. En estos ejemplos tomados al azar no existe un rechazo del término.

Luego de este breve *excursus,* volvamos a los empleos de la palabra σοφιστής en el siglo V. En un escolio a la *Ilíada* de Homero se afirma que "los antiguos llaman sofistas a todos" (cf. T1.1, comentario). Sin embargo, la palabra σοφιστής no aparece en época arcaica y la persona que podría haber sido designada como tal podría haber sido llamada simplemente σοφός. El más antiguo testimonio de la palabra es Píndaro, quien emplea ese sustantivo una sola vez en su obra, en la *Ístmica* del año 478 (T8.3) para referirse al músico y al poeta. Aquí de nuevo, como lo indican los escolios, σοφός y σοφιστής son sinónimos. En el *Prometeo* de Esquilo, tal vez una obra espuria del siglo IV, el sustantivo se encuentra dos veces. En ambos pasajes se presenta al héroe como 'astuto' o 'sagaz' (T11.2); el poeta emplea esa palabra para señalar la habilidad e inteligencia de Prometeo (*Pr.* 62), pero con una diferencia: Prometeo es llamado *sofista* en cuanto ha predicho a Zeus su derrocamiento, pero no es σοφός, esto es, 'prudente', porque no respeta a la diosa Adrastea, a quien los σοφοί respetan (cf. v. 936).

[358] El empleo de este término se incrementará a finales del siglo V. En Esquilo aparece tres veces en el *Prometeo encadenado,* considerado espurio. En Sófocles una vez (*Ph.* 14, con el sentido de *artificium*) y en Eurípides 11 veces, sobre todo en las últimas tragedias, y en Aristófanes seis.

En un fragmento del mismo tragediógrafo, la palabra designa al músico (T11.3). De tal manera, el sofista aparece relacionado con la poesía y la música, sin connotaciones negativas (salvo el *Prometeo* de Esquilo, que podría ser espurio) y sin aludir a personas específicas. Los antiguos comentadores se habían dado perfectamente cuenta de ello. Hesiquio, el famoso gramático alejandrino del siglo V, registra bajo la entrada σοφιστής: "a cualquier arte lo llamaban *sophía* y *sophistái* a quienes se dedicaban a la música y cantaban con la cítara".[359] Hesiquio ofrece este sentido inicial de los *sophistái,* pero ahí no encontramos ninguna referencia a los vanidosos y embusteros sofistas platónicos, aunque se trata de un autor tardío. En este caso es importante el testimonio, aún más tardío, de Suidas, que vincula a la sofística con la música.[360] Según un fragmento de Esquilo, quienes practicaban el arte musical eran llamados 'sofistas' (T11.3). Este sentido común y corriente de la palabra se encuentra también en las tragedias de Sófocles, cuando los supuestos sofistas ya impartían temporalmente sus enseñanzas en Atenas. Según un escolio a la *Ilíada* (XV 411, cf. T1.1), "Sófocles llamaba sofista al citaredo". De nuevo, en *Reso* 924, Eurípides da al sustantivo el sentido de cantor o poeta. La relación con la música es, pues, muy estrecha.

En estos casos, no hay diferencia entre σοφιστής y σοφός. Ambos son sinónimos; hay una correspondencia semántica entre las palabras. Naturalmente, la palabra no sólo tiene que ver con ese arte, sino presenta sentidos diferentes en otros ámbitos de la vida pública y privada. En un fragmento de Sófocles, de fecha incierta (T12.4), se menciona al sofista en un contexto político retórico. Pero los ejemplos de Sófocles son muy pobres (tan sólo los dos casos mencionados). En Eurípides

[359] *Hesychii Alexandrini lexicon*, 1867, coll. 1378: πᾶσαν τέχνην σοφίαν ἔλεγον, καὶ σοφιστὰς τοὺς περὶ μουσικὴν διατρίβοντας καὶ τοὺς μετὰ κιθάρας ᾄδοντας

[360] Suid. s.v. Σοφιστής: οἱ δὲ παλαιοὶ σοφίαν ἔλεγον, καὶ σοφιστὰς τοὺς περὶ μουσικήν.

aparece cinco veces esa palabra (T13.3, comentario), con algunos sentidos específicos: de manera metafórica significa 'artífice' en *Heráclidas* 993: "me convertí en artífice de muchas penalidades" (T13.3, comentario), o a la persona 'sagaz', como en *Suplicantes* 903, donde, en la alabanza al héroe Tideo, se le llama "sofista hábil en descubrir muchas astucias" (T13.4).

Tal vez el ámbito más desarrollado no sea el de las artes y la poesía, sino el de la política, donde σοφιστής designa al orador mismo y al maestro (derivados del verbo correspondiente en sentido medio y pasivo). Ya se ha mencionado la sinonimia entre δεινός y σοφός. Una simple sustitución permite tener un nuevo doblete. Este fenómeno se va a ir incrementando durante el siglo IV en otros campos de la actividad política y cultural. En su *Hipólito*, obra del 428, el sofista aparece ya como aquel que es diestro para hablar y también como aquel que es capaz de obligar a ser sensatos a quienes no lo son (vv. 921-922). Ya encontramos aquí entonces esa doble actividad oratoria y didáctica del sofista que tanta importancia tendrá después. Eurípides critica el abuso, el uso injusto y falaz de la palabra, al mismo tiempo que presenta la destreza oratoria como una virtud cuando es usada de manera adecuada y con fines éticos. Ese enfrentamiento se encuentra, por ejemplo, en los discursos de Eteocles y Polinices. Pero todavía los términos son intercambiables. En las *Bacantes* no aparece la palabra *sophistēs*, pero se entiende claramente que aquí *sophós* significa lo mismo: 'experto orador' (T13.6). Penteo es el ejemplo del nuevo orador, caracterizado, sin embargo, por su responsabilidad, por su cordura, por su argumentación y por contener *tò sophón*, un profundo conocimiento de lo que se dice. Se encuentra ahí también la famosa palabra καταβάλλω ('demoler', 'voltear' la argumentación), que Protágoras emplea con carácter refutativo. Eurípides manifiesta una alta estima por esta nueva oratoria, pero él se refiere a los *sophói* no a los sofistas que Platón y Filóstrato dibujan en la antigüedad a su modo y que los estudiosos de hoy retocan con mezclas posmodernas.



Ese movimiento positivo, responsable y ético de la segunda mitad del siglo V, en Atenas, no es creación de nadie, sino que se trata de una ola de pensamiento que las circunstacias históricas y culturales logran crear con fuerza arrolladora. Esta ética discursiva vuelve a encontarse en Tucídides, quien pone en boca del demagogo Cleón un discurso de alabanza de la estupidez, en el célebre debate sobre Mitilene, ocurrido en 427, un año después de la representación del *Hipólito* (aunque la redacción de la *Historia* fue muy posterior, cf. T16.2). Allí Cleón —como hemos dicho— se explaya contra la elocuencia, contra la dialéctica y contra los razonamientos de los oradores, como si el detenerse a reflexionar fuera algo reprochable. Acusa directamente a los atenienses por su buena disposición ante las agradables palabras y les dice sin miramientos: "estáis sometidos al placer del oído y os parecéis a espectadores sentados ante *sofistas,* más que a ciudadanos que deliberan sobre los intereses de su ciudad". Los sofistas, pues, son equiparados aquí con los oradores políticos, con las personas responsables, con aquellos que quieren parecer más sabios que las leyes y con quienes buscan resolver los conflictos con las palabras. El historiador alaba indirectamente a los sofistas, al dar de ellos una imagen positiva por su actitud juiciosa y prudente ante el conflicto de Mitilene. En particular, el historiador exalta de manera inusitada a Antifonte (VIII 68), de quien se dice fue discípulo. En su época no se le reconoció como sofista, pero después Jenofonte lo llama de esa manera, tal vez para señalar que era un orador reconocido y un maestro prestigioso. Como Platón no lo llama 'sofista', hoy no se le presta mucha atención en los libros sobre sofística, con sus excepciones (cf. Cassin 1995).



Ahora interviene en esta presentación Aristófanes, quien utiliza la palabra σοφιστής en cuatro ocasiones, pero sólo en las *Nubes* (T14.4), comedia representada el año 423. El comediógrafo hace escarnio de los sofistas, pero no se trata de los sofistas a quienes la tradición nos ha acostumbrado, por más que desde antiguo y sobre todo hoy se haya querido ver así.

Ya hemos citado la explicación de un escoliasta: "entonces se empleó equivocadamente el nombre de los sofistas para todo tipo de conocimiento". No se utiliza de modo equivocado, sino como los usuarios del griego emplean esa palabra en ese momento. El escoliasta no va a dar lecciones de corrección lingüística a Aristófanes. Éste habla de los verdaderos sofistas, que son los filósofos naturalistas, los médicos y los adivinos farsantes, pero no los odiados maestros de Platón que él ha recreado con su divina ingeniosidad.

Para Aristófanes los *sophói* son los maestros expertos en maquinar las cosas peores, engañar, cometer injusticias y enseñar todo ello. Entre estos *sophói* se encuentra Sócrates, un charlatán inmoral. El mundo al revés. Los *sophói* aparecen de nuevo representados en su vertiente didáctica, dialéctica y retórica, pero *sophói* y *sophistái* significan lo mismo.

En todo ello no se encuentra una crítica contra la nueva oratoria, sino su exhaltación: los discursos de Polinices (respetuoso de la ley), de Penteo (con su alta moralidad) y de los oradores contrarios al castigo extremo de los mitilenios. El discurso *sophós* o *sophistikós* (da enteramente lo mismo) emergen en su expresión más sana. Sólo Sócrates no compagina. Se encuentra del lado del discurso de Eteocles, de Tiresias y de Cleón. Todo ello suena absurdo. Tal vez porque hemos aprendido otras cosas, porque hemos interpretado mal nuestras fuentes o porque nos hemos dejado conducir por el discurso psicagógico de Platón, que como Cleón acusa a los sofistas.

Hemos observado lo que las fuentes del siglo V muestran sobre los sofistas en el ámbito de la música y la poesía, por un lado, y de la oratoria, por el otro. También se ha visto en el tragediógrafo que los sofistas son los expertos en diferentes actividades: la adivinación, la medicina, el canto y las ciencias naturales. Se debe subrayar en particular el ámbito del pensamiento. Con la palabra σοφιστής se identifica a hombres que después fueron reconocidos como sabios o filósofos. Heródoto llama σοφισταί a los sabios que llegaban ante Creso, en la

época de esplendor de ese rey, entre los cuales menciona específicamente a Solón, quien también fue considerado como uno de los siete sofistas o sabios de Grecia, a los órficos y, en particular, identifica a Pitágoras como el más grande sofista griego (cf. T15.2). Parece que corresponden a los ridiculizados sofistas de Aristófanes, a quienes antes nos hemos referido. Es el empleo normal de las últimas décadas del siglo V.

En el hipocrático *De la medicina antigua* hay un pasaje de gran interés para nuestro propósito (el parágrafo 20, cf. T21) donde se consigna que "algunos médicos y *sofistas* dicen que no es posible que sepa del arte de la medicina quien no sepa *qué el hombre*". Luego dice que, al pensar así, esos médicos y *sofistas* actúan como filósofos, que quiere decir, lo hacen de manera equivocada. Pone como ejemplo a Empédocles, médico o experto que procede como *filósofo.* En este pasaje, los traductores emplean diferentes términos para reproducir el sentido de σοφισταί: 'filósofos', 'sabios' e incluso 'científicos', pero nunca se traduce como se debería, esto es, con el término 'sofistas'. La razón es simple: es imposible superar la carga negativa heredada de ese término. Ello muestra hasta qué punto nuestra concepción de ese término es equivocada.

Al parecer, en aquella época decir a alguien *sophistēs* era alabarlo; en cambio, decirle *philósophos* era insultarlo: simple acumulador de conocimientos, conocedor de cosas inútiles. ¿De dónde proviene, entonces, la connotación negativa? Los actuales estudiosos de la sofística recogen una serie de testimonios que supuestamente indican que el sofista empieza a ser ridiculizado a finales del siglo V.

Algunos pasajes se refieren al sofista en sentido denigrante, expresamente en la tragedia. En un fragmento de Eurípides se lee: "odio al sofista que nada tiene de σοφός".[361] Iofón, el hijo de Sófocles y como él poeta trágico, se refiere de manera

[361] E., fr. 905 Nauck (T13.6), frase que tuvo éxito en la cultura griega y romana: Cic. *Ad. fam.* 13.15.2, de donde viene la cita (véase el comentario respectivo de Nauck, p. 652).



hiperbólica a “la chusma de muchos sofistas” (cf. T13.6, comentario). En la comedia antigua los sofistas son objeto de escarnio. Así, Cratino habla de “enjambre de sofistas”,[362] como si en Atenas pulularan esos personajes; Frínico se refiere a un tal Lamprón como “hombre bebedor de agua, hipersofista chillón, esqueleto de las Musas” y una de las obras del cómico Platón lleva por título *Sofistas,* donde podría suponerse que el comediógrafo se burla de los sofistas, como ya lo hemos mencionado antes (T14.4, comentario).

La imagen negativa de los sofistas habría tenido tanto éxito que incluso los propios maestros o sus discípulos emplean esa palabra sin ningún rubor para denigrar a sus adversarios. Así, por ejemplo, el orador Lisias aplica la palabra sofista contra el socrático Esquines de Esfeto en un proceso judicial: “Tal es la vida de este sofista” (fr. 4), e incluso la utiliza contra el propio Platón (fr. 370), y el mismo Esquines socrático se burla de “los sofistas Pródico y Anaxágoras” (cf. Guthrie 1971, p. 30).

El caso aparentemente más claro de lo anterior son los ataques que se dirigen entre sí los maestros Alcidamante e Isócrates en sendos escritos. En la antigüedad, ambos personajes fueron considerados discípulos de Gorgias de Leontini. El primero de ambos hizo circular un texto intitulado *Acerca de los que escriben discursos o acerca de los sofistas,* que se piensa es un panfleto contra Isócrates. La obra inicia: “Puesto que algunos de los llamados sofistas han descuidado la investigación y la enseñanza”. El segundo escribió el *Contra los sofistas,* que también es un panfleto contra Alcidamante.

Así pues, de lo anterior parece desprenderse que el término σοφιστής adquiere un sentido negativo durante la guerra del Peloponeso, sobre todo en el ámbito de la comedia, y esta connotación se define con más claridad y se generaliza a finales del siglo V, de modo que los maestros del siguiente siglo se refieren a los sofistas con una fuerte carga peyorativa, que re-

[362] Así, Cratino, *Arch.,* fr. 2 Kock: οἷον σοφιστῶν σμῆνος ἀνεδιφήσατε, “como si hubierais buscado a tientas un enjambre de sofistas”.

produce las ideas de Cleón y de Aristófanes. Por lo tanto, por paradójico que parezca, no sería Platón quien dio a la sofística esa carga negativa que tuvo tanto éxito en el siglo IV y que, a pesar de posteriores intentos por redimir a esos sofistas de las absurdas acusaciones, ya no pudo quitarse de encima.

Los autores modernos han notado lo anterior. Por ejemplo, en relación con *sophós* Guthrie afirma: "junto con su generalización, un término de valor como éste, que implica una aprobación positiva, inevitablemente sufre una división en sentido 'verdadero' y 'falso', de acuerdo con el punto de vista del usuario" (1971, p. 28). Luego presenta una serie de ejemplos del deterioro del término que llegó a adquirir connotaciones negativas. En seguida aborda la diversidad de sentidos de la palabra *sophistēs* identificando un uso predominante, el de maestro: primero los sabios de época arcaica, luego los poetas y músicos y, por último, los políticos. En seguida (p. 32), llama la atención sobre el término *deinós,* para indicar su uso paralelo con *sophistēs* y el empleo negativo de esta última palabra: "Desde inicios del siglo V podría ser pronunciada con un inflección de desprecio, como pueden serlo hoy las palabras lumbrera o intelectual. En manos de la aristocracia conservadora llegó a ser de manera definitiva un término de abuso que implicaba charlatanería y engaño, aunque aún de ningún modo estaba limitada a la clase de los sofistas profesionales" (1971, p. 33). Termina refutando a Grote de haber culpado a Platón de ser el único responsable de desacreditar la palabra, con el argumento de que ese descrédito ya existía en el siglo V.

Sin embargo, el análisis de las fuentes desmiente a Guthrie, y con él a todos los estudiosos de los sofistas y de la sofística. En el caso de este autor nótese que empieza con la formulación de una ley general: el término "inevitablemente sufre..."; luego muestra las pruebas en los propios textos; finalmente, el rechazo de la afirmación de Grote, como si se tratara de una apología de Platón. Si se invalida la premisa mayor o las pruebas o ambas, su conclusión queda inválida. La ley general es una figuración de Guthrie. La misma historia de la palabra

filosofía lo desmiente: a pesar de los milenios ésta continúa teniendo una fuerza poderosa y un prestigio insuperables. Por otra parte, manipula con holgura las fuentes. Primero, no hace la distinción entre fuentes preplatónicas y las del siglo IV; segundo, no distingue el referente de las palabras; tercero, no considera el género y la finalidad de los textos.

Hay motivos suficientes para pensar que la imagen que transmite Platón y que hoy conservamos no existía en la segunda mitad del siglo V y primera década del siglo IV. En seguida presento cinco argumentos al respecto.

1) La mención de los sofistas es, en realidad, escasa en los textos literarios de la época, en comparación con *sophós.* El término *sophistēs* aparece por primera vez en Píndaro (para referirse a sí mismo como poeta, cf. T8.4). En la tragedia se encuentra sólo 13 veces en el teatro ateniense y cuatro veces en la historia (Heródoto y Tucídides). En *Dialexeis* se encuentra 5 veces, de manera excepcional. Poco más de 20 casos (frente a 152 casos de *sophós* sólo en Eurípides, por ejemplo). Podrán agregarse otros pasajes más (sobre todo en textos fragmentarios), pero el número de casos no se incrementará sensiblemente y no se modificarán las conclusiones que se han obtenido al respecto (en caso de que mis interpretaciones de los textos sean correctas).

2) Con el término *sophistēs* los autores antiguos no parecen referirse a personas bien identificadas, sino que con él designan a muchos tipos de personas, de manera sorprendente, sobre todo a quienes no acostumbramos considerar sofistas. Aristófanes, de quien se ha pensado proviene el estigma del sofista, en realidad, es poco lo que expuso al respecto. Un atento análisis del pasaje de *Nubes* 331-334, donde aparece la palabra, permite sugerir lo anterior. Vemos ahí una lista de nombres de tipos de *sophistái* que son ridiculizados: el adivino, el médico, los poetas y los astrónomos. Ahí las "Nubes uranias" son, en boca de Sócrates, "ellas, las que nos proporcionan juicio, dialéctica e inteligencia; / portentosidad, facundia, ataque y conocimiento musical". Pues bien, éstas son las diosas

tutelares de los sofistas: "adivinos de Turios, docto-curanderos, anillo-uñas blanco-melenudos; cantores encorbados de coros circulares, meteorólogo-embusteros" (T14.4). ¡No son nuestros sofistas! El mejor ejemplo de que no es un grupo de personas, sino varios tipos de personas se encuentra en el resumen que antes ya he hecho.

3) El empleo es más bien positivo que negativo. Debemos desprendernos del retrato que de los *sofistas* ofrece Aristófanes, pues se trata de una comedia no de un tratado ético. De no ser así, muy mal hacemos en valorar el empleo negativo de *sophistēs* y no hacer lo mismo en relación con *sophós* o con Sócrates. De cualquier modo, se ha visto que la palabra en cuestión tiene un empleo en general positivo. Esta carga no se pierde tampoco cuando se refiere a quienes posteriormente fueron identificados como sofistas de manera ofensiva.

4) El título de *sophói* se adaptaba mejor a los hoy llamados sofistas que el de la palabra que los identifica. Veamos cada caso en particular. Los hoy considerados sofistas no se denominaban a sí mismos ni nadie los denominaba de ese modo, salvo raras excepciones (sin considerar a Platón, obviamente).[363] En cambio, el ejemplo de sofista por antonomasia es Sócrates, que aparece como tal en las *Nubes* de Aristófanes, obra representada en 423: Discurso Injusto, una vez victorioso sobre el Discurso Justo, asegura al pobre padre Estrepsíades que habrá de hacer de su hijo todo un sofista, sólo con enseñarle el arte de la palabra, pero *sophistēs* y *sophós* son sinónimos. En contraste, los sofistas platónicos no parecen haber tenido título, pero sí el de *sophós:* Protágoras tenía por sobrenombre *Sophía* (cf. 80 A1 DK = DL IX 50, aunque la fuente es tardía); los testimonios contemporáneos no presentan a Gorgias como sofista ni él emplea para sí esa palabra, sino la de *philósophos;* sobre la tumba de

[363] Afirma Malingrey (1961, p. 40): "tal es la amplitud de las ambiciones de aquellos que se han denominado a sí mismos σοφισταί", pero los ejemplos que presenta no provienen de los fragmentos de los denominados sofistas, sino de Platón.

Trasímaco, al parecer, se inscribió una leyenda que lo distinguía como *sophós:* “mi oficio, la *sophía*” (ἡ δὲ τέχνη σοφίη). Si se denominaban a sí mismos o se les denominaba *sophói,* ello se debía a que se consideraban maestros de política. No aplica la palabra *sophistēs* a estos hombres por tres razones: porque no era un término frecuente en la Grecia de la segunda mitad del siglo V; porque no tuvieron nada que ver con los sofistas, esto es, con poetas, músicos, médicos, meteorólogos o adivinos, y porque no parece que hayan sido personas muy conocidas, como veremos en seguida.

5) Hoy se piensa que ellos fueron grandes maestros, expertos políticos y, por lo menos por este motivo, deberían recibir de manera legítima el honroso título de sofistas. Pero, si no tomamos en cuenta el testimonio platónico y nos limitamos a las fuentes contemporáneas, encontraremos que en realidad ellos fueron personajes comparativamente poco relevantes. En la *Historia* de Tucídides no se encuentra ningún nombre de aquellos maestros y raramente en Eurípides[364] y en Aristófanes. Por otra parte, de los 30 testimonios sobre la vida de Protágoras registrados por Diels-Kranz, más de la mitad (17) provienen de Platón (80 A 5-9, 13, 19, 22-26) y de Aristóteles (17, 21, 27, 28 y 29). Los 13 restantes son de autores postclásicos que se basaron en fuentes antiguas. El testimonio 1 (80 A1 DK) es una biografía de Diógenes Laercio sobre ese maestro (IX 50 ss.) en la que se mencionan 12 pasajes de fuentes fragmentarias. Las más importantes son el tragediógrafo Eurípides, el comediógrafo Eupolis (ambos del siglo V a. C.), Platón y Aristóteles, además del platónico Heráclides Póntico (a quien ya nos hemos referido, T9.1).[365] Sin embargo, los es-

[364] No tendrían por qué aparecer en las tragedias personajes de la época. Por ello resulta extraño que Eurípides aludiera a él en el *Ixión,* representada en 410-408, cuando él ya tenía por lo menos una década de muerto.

[365] Las demás corresponden a tres historiadores: Dinón de Colofón (s. IV a. C.), Apolodoro de Atenas (s. II a. C.) y el último atidógrafo, Filócoro de Atenas (siglo IV y III); cuatro filósofos: Epicuro (entre los siglos IV y III); el filósofo escéptico Timón (entre s. IV y III), el dialéctico, es decir, megárico, Artemidoro

casos fragmentos[366] no ofrecen ningún dato sobre la relación de Protágoras con los sofistas o con la sofística. Antifonte, en cambio, cuya importancia como sofista es hoy muy inferior a Protágoras, resulta un personaje mucho más conocido que todos los demás supuestos sofistas y su obra sobrepasa a todos los demás 'sofistas' juntos (considerando que el sofista y el orador son uno solo). Tal parece que estuviéramos ante personajes de muy escasa relevancia en la Grecia clásica (sin contar a Antifonte).

Debido a lo anterior, no se puede sino concluir que los sofistas son una magistral invención de Platón y una huera reinvención de la filosofía posmoderna.

(mediados del siglo III) y Favorino de Arles (s. III d. C.).

[366] Son los siguientes: Eupolis, fr. 10 (2, 490) Meineke y fr. 11 (2, 491) Meineke.





CONCLUSIONES

He afirmado que en la reivindicación de la sofística y de los sofistas, los estudiosos modernos han seguido dos vías: *a)* la transformación de los sofistas en filósofos con pleno título y *b)* la valoración de la sofística en sí misma. He adelantado que al asumir una o la otra se sigue discutiendo sobre ese problema dentro de la órbita de Platón, recogiendo y comentando su obra, ya sea a favor o en contra. El camino recorrido hasta aquí nos permite afirmar que se deben rechazar ambas vías, por el hecho de que la sofística —como un movimiento de intelectuales o educadores que vivieron en la segunda mitad del siglo V— no existió en la realidad. Se trata de una genial invención de Platón, quien introduce en escena a unos personajes a quienes retrató como unos impostores con afán de lucro, aunque no siempre es así, pues a veces los presenta de manera muy positiva. Los demás autores contemporáneos de Platón emplean el término 'sofista' ya sea en sentido tradicional o ya con matices novedosos, pero de manera diferente, siguiéndose derivaciones semánticas que van en concomitancia con las palabras simples de la familia en **soph-*.

Las palabras σοφός y σοφία, muy difundidas en época clásica, tienen hoy un amplio prestigio en la civilización occidental, pero en sus orígenes no tenían el sentido de 'sabio' y 'sabiduría' en sentido filosófico, respectivamente. Los testimonios antiguos muestran que la evolución de las palabras no fue lineal ni unívoca, sino más bien fluctuante, con pérdidas y ganancias, adecuándose a las condiciones de tiempo, lugar, género, público y finalidad.

Σοφός es un adjetivo de etimología desconocida usado en los primeros textos literarios y hasta inicios del siglo IV a. C.,



sobre todo para calificar de 'hábil', 'experto' o 'astuto' a la persona que realiza oficios o actividades de manera diestra frente a las personas comunes y corrientes, incluyendo destrezas como la sexual. El σοφός también es el πολυμαθής, persona versada en muchas cosas, en sentido negativo y positivo, y, entre los círculos de pensadores de finales del siglo VI, se refiere a quien es capaz de alcanzar o entender el *logos* del mundo, la *ratio* última de las cosas. La palabra adquiere ya matices teoréticos y especulativos, pero secundarios. En el siglo V, σοφός se emplea para calificar no sólo a los artesanos notables o fuera de lo ordinario, sino también a personajes que desarrollaban de manera admirable actividades que requieren de talento, en particular poetas, músicos o adivinos y personas que se caracterizaban por su ingenio y astucia; asimismo, muestra el nuevo sentido de 'prudente', para referirse a quien actúa de manera ética, es decir, apropiada, adecuada o ajustada a las circunstancias. Surgen entonces las nociones política y educativa del σοφός y de la σοφία. Las nuevas derivaciones no desplazan las acepciones primarias ni el valor semántico de *excelencia.* En el siglo IV, ese término tendrá los mismos significados, aunque sufrirán un *quiebre* en la filosofía platónica y aristotélica, en quienes alcanzará su mayor sentido intelectivo, como el conocimiento divino frente al humano y el de los primeros principios y causas. En el estoicismo el σοφός tiene un empleo central; triunfará en buena medida en la idea del *sabio,* sin que el término pierda sus connotaciones primarias.

La palabra φιλόσοφος es un adjetivo poco frecuente y oscuro en el siglo V, empleada sobre todo en sentido negativo, para insultar a alguien: el *sabihondo,* pero susceptible de empleos positivos. Al parecer, en el siglo anterior, ya Heráclito había adjudicado esa palabra a Pitágoras como simple acumulador de conocimientos, incapaz de encontrar la unidad de todas las cosas. Luego siguió designando a la persona que conoce muchas cosas, que ha visto mucho. En Heródoto tiene carga positiva: Solón era amplio conocedor de muchas cosas, gracias a la investigación que había realizado. Pero el sentido peyora-

tivo de la palabra es más frecuente (Tucídides e Hipócrates). Durante el siglo IV, el término será empleado con sentidos altamente positivos, sobre todo en las escuelas de filosofía, lo que significa un quiebre en su sentido original, sobre todo en los diálogos platónicos, como veremos más abajo. En Gorgias significa la más alta aspiración del hombre: la excelencia política y su enseñanza, sentido que tomará Isócrates como herencia, quien se adjudicará ese término en el sentido de educador óptimo de la política.

Ya hemos visto que σοφιστής, sustantivo en –τής, derivado del perfecto del verbo σοφίζομαι y éste del adjetivo σοφός, se empieza a utilizar sólo a inicios del siglo V de manera esporádica; hasta la primera década del siglo IV no es un término frecuente. De cualquier modo, sufre también una evolución. En este caso, el sentido original y los agregados de σοφιστής convivieron en la misma época y en los mismos autores, como lo muestran los testimonios antiguos, aunque vacilantes al respecto. Primero aparece en el campo de la poesía y luego en el de la ética, del conocimiento y de la oratoria.

En los autores del siglo V, el *sophistēs* es una especie de título que originalmente se aplica, en general, a cualquier persona sobresaliente o experta en actividades tan diversas como la poesía, el conocimiento de la naturaleza, la medicina o la adivinación; con esa palabra se resalta la superioridad o el ingenio de las personas. Los empleos negativos son más bien escasos. En el siglo IV, la palabra tiene empleos diferentes. Por una parte, continúan las connotaciones tradicionales, como se puede observar en los registros lexicográficos, y los nuevos sentidos de carácter intelectivo, en particular el relativo a la enseñanza de la política y, como parte de ella, de la retórica. El *sophistēs* es el maestro. En suma, en la literatura griega de los siglos V y IV a. C., con mucha frecuencia, *sophistēs* tiene connotaciones muy positivas. Se llega a dar el caso, incluso, de que sea usado de manera positiva frente al empleo negativo de *philósophos.*

Ahora precisemos los empleos y los sentidos de las palabras *sophistēs* y *philósophos,* objeto de esta indagación, durante el siglo

IV, en la Academia y en la escuela de Isócrates. De modo extraordinario para su época, Gorgias (cf. T18, comentario, y *supra* p. 164) emplea la palabra φιλοσοφία en sentido positivo con una nueva connotación: 'aspiración al conocimiento superior'. Abre la puerta a la φιλοσοφία isocratea. Por otro lado, Sócrates recupera esa palabra empleada frecuentemente como insulto y le da una nueva connotación. Ambos, Gorgias y Sócrates, entienden la palabra φιλόσοφος a la inversa de como se entendía comúnmente en el pasado. Es decir, σοφός ya no es visto como un núcleo con su modificador adverbial *(philōs)*, sino como el objeto del verbo *phileīn:* por un lado, 'amor', 'dedicación' a la 'sabiduría', al 'conocimiento'; por el otro, 'dedicación a la política', a la 'formación' o 'preparación' de los jóvenes o *paideia. Philósophos* significa 'maestro de política'.

Ambos, Gorgias y Sócrates, heredan a sus respectivos discípulos los nuevos matices que han dado a los términos *sophistēs* y *philósophos.* Alcidamante e Isócrates los utilizan como sinónimos, para designar su propia actividad de maestros de retórica y política. Isócrates se nombra a sí mismo *philósophos,* que significa una persona dedicada a la educación política práctica, cuyo propósito es hacer a sus discípulos hábiles políticos; en cambio, emplea el término *sophistēs* de una manera más amplia, en dos sentidos. Por una parte, con él designa, con valor neutro, a los filósofos naturalistas, a los Siete Sofistas, a los oradores; por otra, con valor negativo, lo aplica a maestros que en realidad no eran verdaderos sofistas, sino erísticos o dialécticos, entre quienes se encuentra Platón, aunque no parece haberse preocupado mucho de él. Isócrates no rechaza el termino *sophistēs,* pero sí hace una distinción entre el bueno y el mal *sophistēs.* Lo aplica a sí mismo cuando le conviene, y lo utiliza para mostrar su desprecio, cuando se trata de las enseñanzas de Platón. Él mismo es el verdadero *philósophos;* su adversario, un simple *sophistēs* erístico, maestro de enseñanzas inútiles.

Es probable que ya Sócrates, al dar un sentido positivo a la palabra *philósophos,* hubiera también otorgado una fuerte carga

negativa al término σοφιστής, que en su época servía para referirse a la persona que ejercía un conocimiento práctico y que se le aplicaba a él mismo. Sus discípulos adquieren de su maestro la costumbre de llamarse a sí mismos *philósophoi* (cf. Rossetti 2011; cf. *supra*, pp. 203-204). Pero es Platón de quien se sabe con certeza que, al establecer una oposición entre sofística y filosofía, modifica el sentido común de la palabra *philósophos*, que hasta entonces se había utilizado a menudo como un insulto, para designar con ella a la persona inclinada a la búsqueda de la verdad. En sentido contrario, σοφιστής ya no es ahora el 'experto', el 'perito', sino un maestro embustero bien identificable, una persona que simula tener la competencia política, pero no es sino un embaucador cualquiera. Sin embargo, esa oposición e inversión entre sofística y filosofía es una invención, un artificio del intelecto, que se agrega a los empleos positivos frecuentes en los diálogos.

¿Cómo logró Platón su gran hazaña intelectual? Se basó en un instrumento de enorme efectividad propagandística entonces en boga: el diálogo socrático, al cual también recurrían los demás discípulos de Sócrates, experto en el arte de la discusión dialéctica y erística.[367] A pesar de ello, en su momento, el éxito del diálogo socrático no fue significativo, por lo menos frente a la retórica, la cual logró imponerse como programa de educación superior.[368] Pero a la postre, ya en los orígenes de la

[367] Sobre este punto, véase el libro de Rossetti 2011, además de las reseñas en el número 30-2 de *Noua Tellus:* Ramírez Vidal 2012 y Caserta 2012. Considero los diálogos de Platón como ejercicios epidícticos de alabanza y vituperio, constituyen el gran proyecto de propaganda educativa del siglo IV a. C., dirigido contra un grupo informe de maestros que el filósofo unificó con la designación de *sofistas*, en sentido peyorativo.

[368] Se pregunta Capizzi 1990, p. 446, "¿Por qué Platón resultó vencedor de este largo duelo?". Primero, dice, porque Isócrates no defendió a su maestro y no atacó al maestro de Platón, como sí lo hizo éste; segundo, porque de la escuela de Isócrates no salió ningún escritor que haya influido en la historiografía filosófica, como lo hizo Aristóteles, y tercero y más importante: Isócrates no logró liberarse del dilema platónico filosofía-erística, limitándose a llamarse a sí mismo filósofo y erístico al adversario. De este

modernidad, los diálogos tuvieron un impacto tan estruendoso que hicieron que la filosofía platónica adquiriera un prestigio mayúsculo, que no había tenido antes, y que haría que los personajes llamados sofistas fueran satanizados y considerados como adversarios del conocimiento y del progreso. La capacidad de persuasión de Platón es tan grande que hoy seguimos reproduciendo la orientación que él dio a esas palabras, en el sentido, positivo o negativo, que las tomemos.

En su momento, los discípulos de Platón recibieron de su maestro una serie de nociones resemantizadas, y las adaptaron a sus intereses educativos propios. Aristóteles mantiene la diferencia entre sofística y filosofía, pero la reformula, adecuándola al nuevo escenario que le tocó vivir, que ya no es el de la disputa entre socráticos y gorgianos. Aristóteles tiene una noción despersonalizada del sofista y de la sofística: esta última no designa a un grupo de pensadores ni a un movimiento intelectual específico, sino que sólo indica una forma de razonar que puede encontrarse en cualquier discurso, y no sólo en el lenguaje de determinadas personas. Los razonamientos sofísticos son mecanismos sutiles de refutación aparente. Se trata de un empleo fino de los razonamientos en el campo de la lógica y de la dialéctica. Sofístico es equivalente a *erístico*, mas no a *retórico*. Para Aristóteles, la retórica, entendida como capacidad teórica de la persuasión, no es un campo de la sofística sino de la filosofía. En cuanto a σοφιστική, cuyos primeros ejemplos se encuentran en Platón, designa en este autor una escuela de pensamiento que pone lo semejante a la verdad en vez de la verdad misma; en el discípulo predomina el sentido general de 'aparente', 'falso', sin referentes concretos específicos.

Luego, en época helenística, sobre todo, *philosophía* designa no el conocimiento teórico sino una elección de vida en

modo, "los sofistas pasaron a la historia no como diferentes de los filósofos, sino como filósofos malos, como filósofos de mala fe". Es incorrecto pensar que Isócrates tenía que hacer lo que hizo Platón, y es una *petitio principii* pensar que Platón ganó la guerra. Capizzi piensa como filósofo.

busca de la felicidad del ser humano, sin que desaparezca su empleo intelectivo, ya sea en forma afirmativa o refutativa. Al final, adquiere también connotaciones mistéricas y se vincula estrechamente con la medicina. En cambio, *sophistēs* conserva su connotación positiva de 'maestro' en una materia en particular e incluso como término general que incluye también a los filósofos. No parece darse una oposición entre ese término y *philósophos.*

El estoicismo y el epicureísmo no registran la oposición filosofía-sofística, según la ligera exploración que aquí se ha hecho. Durante el helenismo se muestra una oposición entre filosofía y retórica, pero ello se debe sobre todo a que esta última se había extendido como modelo educativo en la sociedad romana, desde finales del siglo II. A inicios del siglo I a. C., en Roma, Filodemo, un filósofo epicúreo, considera que la retórica sofística es la única que puede tener la categoría de *tekhnē,* y refuta a Aristóteles por dar a la retórica judicial y deliberativa ese carácter. En época imperial, durante los siglos II y III d. C. se pone en boga lo que se llama Segunda Sofística. La palabra *sophistēs* mantiene el sentido positivo y no peyorativo en la connotación de orador y maestro de retórica, e incluye también a expertos en diferentes materias: estudiosos del derecho, gramáticos, músicos, poetas, médicos, aunque no desaparecen las connotaciones negativas, sobre todo en ámbito cristiano.[369] De tal modo, filósofos y sofistas son, al final del mundo antiguo, baluartes de la cultura pagana, ya en franca retirada frente al cristianismo. A pesar de esto último, el término σοφιστής seguirá conservando los empleos positivos durante la Edad Media y el Renacimiento, aunque en algunos círculos mantendrá un matiz negativo secundario.

[369] Cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Stromateis,* 1.8.39.1.1: Ἡ δὲ σοφιστικὴ τέχνη, ἣν ἐζηλώκασιν Ἕλληνες, δύναμίς ἐστι φανταστική, διὰ λόγων δοξῶν ἐμποιητικὴ ψευδῶν ὡς ἀληθῶν, "el arte sofístico, estimado por los griegos, es una capacidad imaginativa, productiva mediante palabras de opinones falsas como si fueran verdaderas".

Con el tiempo, en el siglo XVII, con la crisis de la escolástica y el advenimiento del platonismo y del pensamiento escéptico, los sofistas no son aceptados en el club de los pensadores serios. A partir de entonces, durante casi cuatro siglos, los sofistas (ya no se habla de 'cocineros', 'poetas', 'médicos' o 'juristas' como sofistas) no son más que impostores y falsos filósofos. Pero todavía Chateaubriand, ferviente católico, emplea el término en un sentido más adecuado, aunque orientado a censurar el paganismo: engloba a todos los pensadores griegos como sofistas (cf. *supra,* pp.16-17). También en la célebre *Encyclopédie* (1778, vol. 31, p. 447; cf. *supra,* p. 28), el sofista sigue siendo un embaucador. Dice, en efecto, el autor anónimo de la entrada:

> Sophiste [...] qui fait des sophismes, c'est-à-dire qui se sert d'argumens subtils, dans le dessein de tromper ceux qu'on veut persuader ou convaincre. Ce mot est formé du grec σοφὸς, *sage,* ou plutôt de σοφιστὴς, *imposteur, trompeur.*

Este primer párrafo de la entrada no se refiere a pensadores griegos en particular, pues no se emplea la noción platónica, sino la aristotélica. En el segundo párrafo se presentan los significados positivos que esa palabra había tenido en la antigüedad: "Le terme *sophiste,* qui maintenant est un reproche, étoit autrefois un titre honorable, & emportoit avec soi une idée bien innocente", y en seguida se agrega la noción de "profesor de elocuencia", en san Agustín, como lo eran Luciano, Ateneo, Libanio, etcétera. En el tercer párrafo muestra su desacuerdo con Suidas y un tal Olaf Celsius por emplear la palabra en un sentido amplio: "Es posible que un rétor haya hecho versos, etc., pero que haya sido en virtud de su talento poético que se le haya llamado *sophista, c'est ce que nous ne voyons point de raison de croire*" (cursivas nuestras). El autor no puede aceptar el sentido que realmente tuvo en la antigüedad; es el antecedente moderno de las concepciones negativas de los sofistas. En los siguientes párrafos registra los empleos negativos, con los que él está de acuerdo, ejemplificándolos sólo con los

nombres de Protágoras y Gorgias. El último párrafo del artículo dice lo siguiente: "On donna le titre de *sophiste* à Rabanus Maurus, pour lui faire honneur. Jean Hinton, moderne auteur scholastique anglois, a fait ses efforts pour se procurer le titre magnifique de *sophiste*".

Tanto Rabano Mauro como Jean Hinton continúan empleando el término de acuerdo con su significado original. Así, todavía a mediados del siglo XVIII sobrevive la idea enaltecedora y elogiosa de ese término, como se había empleado en la antigüedad. Sin embargo, la modernidad se limitó a las connotaciones negativas de las palabras 'sofista' y 'sofística', empleando como ejemplos a los dos sofistas más mencionados por Platón: Protágoras y Gorgias.

Los rasgos negativos se afirman y generalizan, como nunca antes había sucedido, durante varios siglos. Pero se reinventa la sofística; surge una nueva sofística que se coloca en el vértice de la cultura, desde mediados del siglo pasado. Con la caída del totalitarismo se registra un cambio de paradigmas culturales, con la crisis de la doctrina positivista y la emergencia de un nuevo pensamiento que rechaza las verdades universales y absolutas, que privilegia la opinión sobre la verdad y la argumentación sobre la afirmación categórica. Y la actitud frente a la sofística empezó a cambiar. Muchos estudiosos han llevado a cabo intentos serios por rechazar la imagen negativa que supuestamente tuvieron los sofistas en los siglos V y IV (habría que preguntarse: ¿cuál imagen negativa fuera de Platón, el inventor de la disputa?). Con esa idea y con el propósito de hacer justicia a aquellos infelices (que —reiterémoslo— sólo existían en el pensamiento platónico), han refutado puntualmente todas y cada una de las supuestas acusaciones infundadas que se han escrito contra aquellos maestros y, al mismo tiempo, han estudiado de manera consistente las importantes aportaciones de algunos (supuestos) sofistas en la historia del pensamiento y de la educación en Grecia.

La palabra sofista se utiliza ahora (por lo menos en los círculos académicos) como un término que sirve para calificar a

un número de personas bien identificables que vivieron en el siglo V y el IV a. C., y que se dedicaron a la enseñanza de la retórica y de la política; cada vez se utiliza menos para designar a personas sin escrúpulos que se dedicaban a engañar a los demás y a obtener altos salarios por ello. En consecuencia, hoy los sofistas se han recuperado del escándalo, y son valorados positivamente, aunque no ha desaparecido el empleo negativo tradicional en el uso común.

Resucitó la sofística; los sofistas volvieron a ocupar el sitial de honor. ¿Cuál sofística? ¿Cuáles sofistas? A pesar de la importancia de los resultados obtenidos, no parece que se tenga conciencia precisa de que la aplicación actual del término *sofista* a ciertos personajes ha tenido graves consecuencias en las historias contemporáneas del pensamiento griego antiguo. Las fuentes muestran (y de esto parecen no darse cuenta los modernos) que los personajes históricos que vivieron en la segunda mitad del siglo V llamados Protágoras, Gorgias, Pródico y los demás, no se llamaban a sí mismos sofistas ni eran llamados así por otros cuando ellos vivían, con un par de excepciones. Sólo fue en el siglo IV cuando Platón y algunos autores platónicos los llamaron de esa manera, con afán ofensivo. Los estudiosos modernos, al leer en Platón que Protágoras afirma ser un sofista, concluyen que Protágoras se llama a sí mismo sofista;[370] al leer en Platón que Gorgias es un maestro de retórica, concluyen que Gorgias se considera a sí mismo maestro de retórica... Es así como procede la crítica moderna. *Plato dixit.* El resultado es que se les considera *sofistas,* como si ellos lo declararan expresamente, como si el común de la gente contemporánea suya los considerara así, sólo porque Platón atribuye a sus personajes palabras, prácticas y hechos gracias a su formidable imaginación.

[370] Guthrie 1971, p. 34: “Cuando Protágoras en el *Protágoras* de Platón reconoce ser un sofista y un educador a pesar del oprobio que viene unido al términmo [...], no hay motivo para dudar de la veracidad del estado de cosas que él describe”.



Los personajes históricos conocidos hoy como sofistas se llamaban a sí mismos y eran llamados por los demás *sophói* o expertos. No tenía nada de malo que fueran llamados *sophistái*, pero no tuvieron el privilegio de recibir ese nombre, tal vez porque no eran tan importantes como se piensa. En cambio, en el siglo V, el término σοφιστής se aplicaba a otros grupos y personas: todo poeta, músico o pensador de importancia era un sofista, al igual que Homero, Pitágoras, Empédocles, Damón, Sócrates y otros muchos. Además de lo anterior, las fuentes se refieren no sólo a expertos *(sophistái)* individuales, sino que también muestran la existencia de verdaderas clases de artesanos o profesionales. Entre éstos se menciona a gente muy hábil para hablar y a maestros que se dedicaron a enseñar a los jóvenes ricos las capacidades necesarias para llegar a tener éxito en la vida política. Pero Gorgias, Protágoras, Pródico, Antifonte... (que no deben confundirse con los personajes literarios homónimos recreados por Platón) no fomaban un grupo, ni seguían una misma orientación política, ni tenían los mismos fines... La única semejanza entre ellos radica en que se dedicaban a la política o a la enseñanza de la política.

La aparición de esos maestros sucedió con la formación de nuevas estructuras políticas y sociales, la interiorización de la escritura, el agotamiento de las investigaciones sobre la naturaleza y la floración de nuevas formas discursivas en un momento en que se registra un cambio generacional que se caracteriza, entre otras cosas, por requerir una nueva formación ideológica que pusiera en primer plano los problemas de la *polis.* A todo ello se ha llamado *sofística*, lo cual es inapropiado, fuera de lugar y anacrónico, pues la palabra *sophistikē* no existía en el siglo V y cuando se empleó no tenía el sentido de una renovación del pensamiento filosófico y político o algo parecido. Después, en el siglo IV, la palabra *sophistēs* se empleó en la Academia para vilipendiar a algunos maestros a quienes se designó de esa manera, con nombres de algunas personas realmente existentes, cuya enseñanza y acciones fueron parcial o completamente trucadas. Esa palabra adquirió así un empleo negativo, aunque en muchos casos se conservan sus connotaciones positivas.



Los grandes cambios que hemos mencionado constituyen más bien un fenómeno cultural, político y social de grandes dimensiones que se manifiesta en todos los órdenes de la vida durante el llamado siglo de Pericles, y en el que todos los grandes pensadores y actores se ven involucrados, en diferentes tendencias que no se pueden dividir en *a favor* o *en contra*. En el ámbito político se produce la *isonomía*, que es una especie de comunitarismo democrático que se implanta en algunas ciudades griegas como Siracusa y Atenas, ideología que tuvo una gran influencia en el contexto helénico. Esta *revolución* se manifestó también en la enseñanza. El aprendizaje y adiestramiento de carácter pederástico, gentilicio, consuetudinario, tuvo que convivir con una nueva y poderosa formación escolar, política y normativa que permeó de una manera u otra las diversas manifestaciones culturales. Si a ello se llama *sofística*, por lo menos se debe saber que ese término se emplea sólo porque no se tiene otro a disposición, y porque la tradición platónica pesa demasiado. Pero se debe estar consciente de que ni existió la sofística ni nuestros supuestos sofistas fueron considerados sofistas. Tampoco puede hacerse una división entre una escuela de filósofos (pues aún no existía) y otra de sofistas, que nunca existiría, pues el movimiento llamado Segunda Sofística, de los siglos II y III d. C., tampoco fue una escuela.

De todo ello da cuenta también la mayor parte de los testimonios de época tardía y bizantina, quienes conocían muy bien los diversos usos de las palabras σοφός y σοφιστής. También los modernos han dado cuenta puntual de lo anterior, por lo menos desde 1850, fecha de la *Historia de Grecia* de Grote, hasta Gladigow (1965), Bollack (1968), Guthrie (1971), Kerferd (1981=1988) y muchos otros autores igualmente importantes. Pero no se han despojado de la influencia platónica, aun cuando sea para refutarlo. A ello se debe que sigamos empleando esos términos.[371]

[371] George Grote se había dado cuenta del nuevo empleo de la palabra σοφιστής en Platón, y de que no era una palabra que designara a un tipo

Los múltiples esfuerzos actuales orientados a recuperar a los sofistas están inevitablemente condenados al fracaso, pues parten de que ese sentido negativo y secundario (burlesco, irónico) no sólo era el predominante, sino también de que era empleado con seriedad. Proceder de esta manera es muy grave, pues se sigue por la misma ruta, o mejor, por un sendero paralelo al de Platón. De una u otra manera, los maestros del siglo V, por muy nobles, inteligentes y honorables que hayan sido, no dejan de ser *sofistas.* Esto indica que se sigue pensando al ritmo del filósofo.

Ante todo lo anterior, se puede afirmar no sólo que la genial invención de Platón no tiene ningún sustento, sino también que los estudiosos modernos no han salvado del estigma a personajes realmente existentes; quienes han sido rescatados del oprobio son sólo personajes parcial o totalmente literarios. Por ello, reafirmo lo dicho: se trata de "una huera reinvención de la filosofía posmoderna".

¿Qué podría hacerse frente a tal enredo? Una vez estudiados los términos y luego de concluir que todos los artistas, escritores, pensadores y políticos anteriores a Platón pueden considerarse sofistas, en cuanto personas competentes en el aspecto intelectivo o maestros sobresalientes, podríamos iden-

---

definido de pensadores, sino que indicaba la destreza que podría encontrarse en cualquier persona. Sin embargo, no llevó ese descubrimiento a sus últimas consecuencias ni fue secundado por otros estudiosos en la línea que él había trazado con base en los testimonios antiguos. En cambio, se prefirió desagraviar a los vilipendiados sofistas, de manera que en época moderna se han podido definir algunas características de ese grupo de sofistas o movimiento sofístico, sin someterse a los modelos del filósofo, pero en una senda paralela (Untersteiner 2008; de Romilly 1988). Inclusive, tratando de reducir el impacto negativo del término σοφιστής, en algunas historias del pensamiento antiguo, los sofistas y los intelectuales de la época en que ellos vivieron han sido identificados como la Gran Generación (Karl Popper), los primeros maestros, etcétera, tratando de revalorar el gran prestigio de que gozaron en su época y el papel que jugaron en la cultura griega de la segunda mitad del siglo V y en los siglos posteriores (Marrou 1955, Jaeger 1974). Pero esos sofistas no fueron considerados en su época como sofistas, y si lo fueron, no fueron los principales ni los únicos.

tificar varios grupos (que no actuaban como escuela), como se acostumbraba entonces: el de los fisiólogos, era el mejor identificado; el de los poetas, el más connotado; el de los erísticos, el más difamado, u otros como el de los médicos, los escultores, los cocineros, etcétera. Entre todos ellos, en las últimas décadas del siglo empezaron a emerger otros sofistas que ejercían la profesión de maestros y tenían como objeto de estudio y de enseñanza las actividades del hombre y del ciudadano, aunque sin dejar de interesarse por la filosofía naturalista y relegando a un segundo plano las ciencias. A ellos se refiere Eurípides (*Hipólito* 921) cuando señala que el hábil sofista es aquel que enseña a los demás a pensar bien, sin referencia específica a los sofistas platónicos. Podríamos haber encontrado ya a los verdaderos sofistas: los maestros de política, a los que Platón se refería, aunque sometiéndolos a una escandalosa manipulación.

Sin embargo, proceder así es seguir bailando al ritmo de Platón, embelesados por su canto. Don Alfonso Reyes (1961, p. 55) hacía la siguiente recomendación: "Para apreciarlos hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia". En consecuencia, en el estudio de los 'sofistas' no se debería utilizar en absoluto la obra de Platón, por las tergiversaciones a las que ya se ha hecho referencia. En caso de tomar en cuenta al filósofo, deberá hacerse sólo en el sentido de "recepción de los 'sofistas' en Platón".

Pero, excluir a Platón como fuente primaria en el estudio de los sofistas llevaría a la paradoja de tener que abstenerse de emplear esa palabra y de estudiar de manera individual a los diversos maestros de educación superior que surgieron en el siglo V, cada cual con sus propios principios, fines y técnicas. En cambio, *sophistēs* debería designar, pero ya entrado el siglo IV, al maestro profesional de política, que es el sentido que va a perdurar durante el resto de la historia cultural de Grecia.

Esta posibilidad se basa en los propios textos. Ya desde finales del siglo V se habían empezado a establecer corrientes diversas de pensadores, profesionistas y maestros. Gorgias (*En-*

comio de Helena, 13) distingue tres grupos de discursos persuasivos: *a)* los meteorólogos, *b)* los expertos políticos y *c)* los erísticos. Pero Alcidamante (en el siglo IV) identifica a los maestros de discursos como sofistas y filósofos. La retórica política sería una actividad de estos sofistas-filósofos. En fin, Isócrates, además de haber sido el primero en diferenciar al hombre político de las bestias con base en el lenguaje (Snell 1963, pp. 349-351), distingue a los erísticos de los políticos; a estos últimos los llama sofistas o filósofos (*A Nicocles* 51).

Existe, pues, una diferencia entre la época que podemos denominar "la Gran Generación" (durante el siglo V y el primer cuarto del siglo IV) y el siguiente periodo que concluirá con la derrota en Queronea o con la muerte de Alejandro Magno. En la primera, la palabra *sophistēs* debe reservarse de manera general para designar a toda persona sobresaliente, inteligente, cauta e ingeniosa, incluidos Empédocles, Píndaro, Fidias, Damón, Sócrates y muchos más, además de autores y pensadores de siglos anteriores. Encontramos un tipo de profesionistas dedicados a la enseñanza de la política, cada uno de los cuales se encontraba al frente de su propia escuela, con frecuencia en polémica con las demás. Bajo esa categoría se encuentran incluidos, entre otros, Demócrito, Protágoras, Gorgias, Antifonte, Sócrates, Alcidamante e Isócrates, cabezas de escuelas, que habrán de estudiarse de manera individual, cada cual por su lado y no como formando parte de un inventado *movimiento sofístico.* En cambio, en el siglo IV, los maestros de política (discípulos de los maestros de la Gran Generación), podrían recibir el nombre de *maestros, sofistas o filósofos.* Como la palabra *filósofo* hoy está cargada con las connotaciones platónicas, debería dejarse para designar a los discípulos de Sócrates, y la de *maestro de política* o *sofista,* para los discípulos de Gorgias, aun sabiendo que Isócrates merecería más que nadie el título de *filósofo,* pero conscientes, por otra parte, de que la palabra ya está demasiado vinculada a la filosofía platónico-aristotélica. Ésta sería la mejor solución al añejo problema representado por los sofistas y la sofística.

De cualquier modo, lo importante es no designar con la palabra *sofistas* a los maestros del siglo V, liberándonos de un yugo que nos impone, por un lado, la tradición antisofística y, por el otro, la neosofística (antifundacionalista, etcétera), ambas derivadas de la lectura alterada de Platón. En la Atenas clásica de los siglos V y IV predominó la *doxa,* la diferencia, la prudencia, el debate de las ideas, la *epiéikeia,* el ingenio o talento oratorio y la formación o *paideia* discursiva, que no debemos encuadrar en la dicotomía del sofista malo y el sofista bueno.

De esta manera, tal vez, la cultura y la educación de la antigüedad se abordará de manera más justa de lo que hasta hoy se ha hecho.



BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

Nota: las abreviaturas de autores y obras antiguas se basan en el LSJ; las de revistas modernas en el *APh.*

APh = *L'Année philologique*
Kock = *Comicorum Atticorum fragmenta*
Diano = Eraclito, *I frammenti*
DK = Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
Drae = *Diccionario de la Real Academia Española*
Erbse = *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*
FCG = Meineke = *Fragmenta Comicorum Graecorum*
LSJ = H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*
OA = *Oratores Attici*
PUF = Presses Universitaires de France
SVF = *Stoicorum veterum fragmenta*
TGF = *Tragicorum Graecorum fragmenta*
TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*
Wehrli = *Die Schule des Aristoteles*
VP = Iamblichus, *De vita Pythagorica*

I. Diccionarios y obras de consulta

L'Année philologique: bibliographie critique et analitique de l'Antiquite greco-latine, publiée sous la direction de J. Marouzeau *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Madrid, Taurus, 1983, pp. 216-227.

Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética,* México, Porrúa, 1997.

Cramer, John Anthony, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis,* vol. 1, Oxford, Clarendon, 1839 (reimp. Hildesheim, Olms, 1967).

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris, Klincksieck, 1968.

Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [...], mis en ordre et publié par Denis Diderot, nouvelle édition, vol. 31, Geneve, Pellet, 1778 (Briasson, Neufchastel, Samuel Faulche et Ce., 1765).

ERNESTI, Johann Christian Gottlieb, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae,* Leipzig, 1995 (Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 1983).

Etymologicum magnum genuinum, Symeonis etymologicum una cum Magna grammatica, Etymologicum magnum auctum, ed. F. Lasserre y N. Livadaras, Roma - Athens, Edizioni dell' Ateneo, 1978-1992.

HESYCHII ALEXANDRINI, *Lexicon,* editionem minorem curavit Mauricius Schmidt, Jenae, sumptibus Hermanni Dufftii, 1867.

LIDDELL, Henry George, and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* a new (ninth) edition revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford, 1940.

SMYTH, Herbert Weir, *A Greek Grammar for Colleges,* New York, American Book Company, 1920.

Suidae lexicon, ed. Ada Adler, 4 Vols., Leipzig, Teubner, 1928-1935 (reimp. 1967-1971).

[VOLTAIRE], *Dictionnaire philosophique portatif,* Londres, 1764.

II. COMPILACIONES GENERALES

Comicorum Atticorum fragmenta, edidit Th. Kock, 3 vols., Leipzig, Teubner, 1880-1888; vol. I. Antiquae comoediae fragmenta (1880); vol. II. Novae comoediae fragmenta, 2 partes; vol. III. Comicorum incertae aetatis fragmenta. Fragmenta incertorum poetarum. Indices. Supplementa.

DIELS Hermann & Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch,* von H. Diels; herausg. von H. Kranz, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1972 (16a. ed.; 1a. ed. 1903).

Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, ed. G. Kaibel, Berlin, G. Reimer, 1878.

Fragmenta comicorum Graecorum, collegit et disposuit A. Meineke, 5 vols., Berlin, G. Reimer, 1839-1857; vol. I. Historia critica comicorum graecorum (1839); vol. II. Fragmenta poetarum comoe-



diae antiquae; vol. III. Fragmenta poetarum comoediae mediae; vol. IV. Fragmenta poetarum comoediae novae; vol. V. Comicae dictionis index, composuit H. Iacobi (1857).

KIRK, G. S., y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Oratores Attici, ex recensione Im. Bekkeri, Oxford, Clarendon Press; tomus I. Antiphon, Andocides, Lysias, 1823; tomus II. Isocrates; tomus III. Isaeus, Dinarchus, Lycurgus, Aeschines, Demades; tomus IV. Demosthenis pars prima, secunda, tertia et quarta; tomus V. Demosthenis pars altera, Lesbonax, Herodes, Antisthenes, Alcidamas, Gorgias, 1824.

Poetae Comici Graeci, ed. R. Kassel, C. Austin, vol. V: Damoxenus-Magnes, Berlin - New York, De Gruyter, 1986.

Poetae Melici Graeci, edidit D. L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Iambi et Elegi Graeci, ante Alexandrum cantati, edidit M. L. West, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1971-1972.

I Sofisti. Frammenti e testimonianze, Maria Timpanaro Cardini seconda edizione corretta e accresciuta, Bari, Gius, Laterza & Figli (Filosofi Antichi e Medievali: Collana di Testi e di Traduzioni), 1954.

I sofisti e Socrate. Una antologia dai frammenti e dalle testimonianze, a cura di Francesco Adorno, Torino, Loescher, 1967.

I Sofisti. Testimonianze e frammenti, a cura di M. Untersteiner, 4 vols., Firenze, La Nuova Italia, 1949, 1961 (fasc. I. Protagora e Seniade; fasc. II. Gorgia, Licofrone e Prodico); 1954 (fasc. III. Trasimaco, Ippia, Anonymus Iamblichi, Dissoi Logoi, Anonymus Peri Mousikēs); 1962, 1967 (fasc. IV. Antifonte e Crizia, a cura di A. Battegazzore e M. Untersteiner).

I sofisti, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di M. Bonazzi, Biblioteca Universale Rizzoli, 2007.

Les sophistes. Fragments et témoignages, traduction par J. P. Dumont, Paris, PUF, 1969.

The Older Sophists. A Complete Translation, ed. R. K. Sprague, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1972.

Sofistas. Testimonios y fragmentos, traducción de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.

SPENGEL, L. ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΤΕΧΝΩΝ, *Sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de rhetorica libros*, Stuttgart, J. G. Cottae, 1828.

Stoicorum veterum fragmenta, ed. von Arnim, 4 vols., Leipzig, Teubner, 1903-1924; vol. IV. Quo Indices continentur conscripsit Maximilianus Adler.



Supplementum Epigraphicum Graecum, ed. Jacob E. Hondius, vols. 1-11, Leiden, 1923-1954; ed. Arthur G. Woodhead, vols. 12-25, Leiden, 1955-1971.

Thesaurus Linguae Graecae, directed by Maria C. Pantelia, Irvine, University of California, 1999 (cd-rom).

Tragicorum Graecorum Fragmenta, recensuit A. Nauck, editio secunda, Leipzig, Teubner, 1889.

III. Obras y autores

[Anónimo] *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi (ca.* 400 B. C. E.), edición y traducción de R. M. Robinson, New York, Arno Press, 1979.

Aeschinis, *Orationes*, post Fr. Frankium curavit F. Blass, editio altera correctior, Leipzig, Teubner, 1907.

Index Aeschineus, composuit Siegmund Preuss, Leipzig, Teubner, 1896.

Aeschylus *[Plays]*, with an English translation by H. W. Smyth, in two volumes, vol. I, London - New York, W. Heinemann, Putnam's Sons, 1922.

A lexicon to Aeschylus, containing a critical explanation of the more difficult passages in the seven tragedies, by William Linwood, London, Taylor and Walton, 1843.

Die Fragmente der Tragödien des Aischylos, herausg. von Hans Joachim Mette, Berlin, Akademie Verlag, 1959.

Smyth, H. W., "The Commentary on Aeschylus' Prometheus in the Codex Neapolitanus", *Harvard Studies in Classical Philology*, 32, 1921, pp. 1-98.

Alcidamente, *Orazioni e frammenti*, testo, introduzione, traduzione e note a cura de G. Avezzù, Roma, "L'Erma" de Bretschneider, 1982.

Alexandri, *Quod fertur in Aristotelis Sophisticos elenchos commentarium*, edidit M. Wallies, Berolini, G. Reimer, 1898 (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 2.3).

Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, edidit A. Busse, Berlin, Reimer, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 4.3).

Antiphon, *The Sophist, fragments*, edited with introduction, translation, and commentary by G. J. Pendrick, Cambridge - New York, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and commentaries, 39), 2002.



ARISTIDES, Aelius, ex recensione Guilielmi Dindorfii, 3 vols., Leipzig, Weidmann, G. Reimer, 1829.

ARISTOFANE, *Le nuvole,* testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di A. Grilli, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

ARISTOPHANIS, *Comoediae,* recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F. W. Hall et W. M. Geldart, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1906 (tomus I. Acharnenses, Equites, Nubes, Vespas, Pacem, Aves; tomus II. Lysistrata, Thesmophoriazusae, Plutus, fragmenta).

——, *Comoediae,* accedunt perditarum fabularum fragmenta ex recensione G. Dindorfii, tomus III. Adnotationes, Oxford, Clarendon Press, 1836; tomus IV. Scholia Graeca ex codicibus aucta et emendata, Oxford, Clarendon Press, 1838.

ARISTOPHANES, *Scholia in Aristophanem, IV, Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem. Fasc. 2. Commentarius in Nubes,* quem edidit D. Holwerda, Groningen, J. B. Wolters, 1960.

Index Aristophaneus, ab O. J. Todd confectus, Hildesheim, Olms, 1962 (1932).

A Complete Concordance to the Comedies and Fragments of Aristophanes, by H. Dunbar, Oxford, Clarendon Press, 1883.

ARISTOTLE, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse,* translated by G. A. Kennedy, New York, Oxford University Press, 1991.

ARISTÓTELES, *Retórica,* edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.



——, *Retórica,* introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea,* edidit I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1890.

——, *Metaphysica,* recognovit W. Christ, nova impressio correctior, editio sterotypa, Lipsiae, Teubner, 1906.

——, *Topica et Sophistici Elenchi,* recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1958 (7a. reed. 1986).

ARISTOTE, *Les Réfutations sophistiques,* introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion, preface de Jacaues Brunschwig, Paris, Vrin, 1995.

ARISTOTELE, *Le confutazioni sofistiche,* introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.



ARISTOTLE "On Sophistical Refutations", en Arthur Wallace Pickard-Cambridge, *The Works of Aristotle Translated into English,* edited by William David Ross, London, Oxford University Press, 1928.

ARISTOTELIS, *Qui ferebantur librorum fragmenta,* collegit V. Rose, Leipzig, Teubner, 1886.

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, 10 vols., herausg. F. Wehrli, Basel, Schwabe, 1967 [1944-1960].

Index Aristotelicus, ed. H. Bonitz, en Aristoteles Graece, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Berolini, apud G. Reimerum, vols. 1-2, 1831; vol. 3. Aristoteles latine interpretibus variis, 1831; vol. 4. Scholia in Aristotelem, collegit Christianus Aug. Brandis, 1836; vol. 5. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Scholiorum in Aristotelem supplementum, Index Aristotelicus, 1870 (2a. edición en volumen independiente: Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955).

ATHENAEI, Naucratitae, *Deipnosophistarum libri* XV, 3 vols., recensuit G. Kaibel, Leipzig, Teubner, 1887 (vol. I, libri I-V) y 1890 (vol. III, libri XI-XV).

ATHENAEUS, *The Deipnosophists or Banquet of the Learned,* Literally translate by C. D. Yonge, 3 vols., London, Henry G. Bohn, 1854.

ATENEO, *Banquete de los eruditos,* introducción, traducción y notas de L. Rodríguez-Noriega Guillén, libros I y II, Madrid, Gredos, 1998.

CICERON, *Disputas Tusculanas,* libros III-V, introducción, versión y notas de J. Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.

DEMOSTHENIS, *Orationes,* tomus III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Rennie, Oxford, Clarendon Press, 1931.

Index Demosthenicus, composuit S. Preusse, Hildesheim, G. Olms, 1963.

DIODORI, *Bibliotheca Historica,* editionem primam curavit I. Bekker, alteram Ludovicus Dindorf, recognovit Fridericus Vogel, vol. II, Lipsia, Teubner, 1890.

DIOGENIS, Laertii, *Vitae philosophorum,* 2 vols., H. S. Long (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1964 (reimp. 1966).

DIOGENIS, Laertii, *Vitae philosophorum,* edidit M. Marcovich, Stuttgart-Lipsia, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1999-2002.

Epicurea, edidit H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887.

EURIPIDIS, *Fabulae,* edited by J. Diggle, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1981, 1984, 1994.



EURIPIDIS, *Fabulae,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1901 (tomus I: Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba); 1904 (tomus II: Supplices, Hercules, Ion, Troiades, Electra, Iphigenia Taurica); 1910 (tomus III: Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus).

GIOMBINI, S., *Gorgia epidittico. Commento filosófico all'Encomino de Elena all' Apologia di Palamede, all'Epitaffio,* Perugia, Aguaplano, 2012.

HERACLITUS, *Fragments,* a text and translation with a commentary by T. M. Robinson, Toronto - Buffalo - London, University of Toronto Press, 1987.

ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze,* testo crítico e traduzione di C. Diano, commento C. Diano y G. Serra, introduzione di G. Serra, Milano, Mondadori, 1993.

MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación,* traducción de Oberdan Caletti, México, Siglo XXI, 1986.

HÉRODOTE, *Histoires,* livre VII, édition et traduction par Ph.-E. Legrand, Paris, "Les Belles Lettres", 1968 (2003).

A Lexicon to Herodotus, ed. J. E. Powell, second edition, Hildesheim, G. Olms, 1977.

HESIODI, *Theogonia Opera et Dies Scvtvm,* edidit F. Solmsen; Fragmenta Selecta, edited by R. Merkelbach et M. L. West, Oxford, Oxford University Press (Oxford Classical Texts), 1990.

HESÍODO, *Los trabajos y los días,* introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.

HIPPOCRATE, tome II, 1er. partie: *L'Ancienne médicine,* texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, "Les Belles Lettres", 1990.

____, tome XIII: *Des lieux dans l'homme. Du système des glandes,* texte établi et traduit par R. Joly, Paris, "Les Belles Lettres", 1978.

HIPPOCRATIS, *Opera quae feruntur omnia,* recensuit H. Kuehlewein, vol. 1, Leipzig, Teubner, 1894.

HIPPOCRATES, trans. by M. B. DeBevoise, Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 1999.

[HOMERUS], *The Iliad: A Commentary,* General Editor G. S. Kirk, vol. IV: books 13-16, Richard Janko, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

HOMERI, *Ilias,* recensuit Martin L. West, vol. 2: rapsodias XIII-XXIV, München und Leipzig, K. G. Saur, 2000.



Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem,* vols. I–IV, edidit Gottfried Stallbaum Weigel, Leipzig, 1829 (ed. van der Valk, M. Leiden, Brill, vol. 3, 1979, apud *TLG*).

Scholia Graeca in Homeri Iliadem Townleyana, recensuit E. Maas, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1888.

Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Scholia vetera, rec. H. Erbse, vols. I-VII, Berlin - New York, De Gruyter, 1969-1988 (1:1969; 2:1971; 3:1974; 4:1975; 5:1977; 7:1988).

Iamblichus, *De vita Pythagorica,* ed. L. Deubner, Leipzig, Teubner, 1937

Isocratis, *Orationes,* recognovit praefactus est indicem nominum addidit G. E. Benseler; editio altera sterotypa, curante F. Blass, Leipzig, Teubner, 1907 (vol. I: orat. 1-10); Leipzig, Teubner, 1888 (vol. II: orat. 11-21, epist. 1-10, fragmenta et indices).

Isocrate, *Contro i sofisti,* seconda edizione riveduta, a cura di Sergio Cecchi, Milano, Soc. editrice Dante Alighieri, Nuova collezione di classici greci e latini, 1968.

Isocrate, *Discours,* texte établi et traduit par G. Mathieu et É. Brémond, vol. 1, Paris, "Les Belles Lettres", 1972.

Isócrates, *Discursos,* traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Editorial Gredos, 2002.

Isocrates, *Orationes,* with an English translation by George Norlin and Larue van Hook, 3 vols., London, W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1928 (vol. I); 1929 (vol. II); 1945 (vol. III).

Index Graecitatis Isocraticae: accedit index nominum propriorum, uterque confectus opera T. Mitchell, Oxford, Clarendon Press, 1828.

Lysiae, *Orationes,* recensuit Th. Thalheim, editio mayor, Leipzig, Teubner, 1901.

Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists,* with an English translation by W. C. Wright, London, W. Heinemann; New York, Putman's Sons, 1922.

Pindari, *Carmina* [...] *cum scholiis,* vol. II, pars I, Gottingae, Ch. Dieterich, 1798.

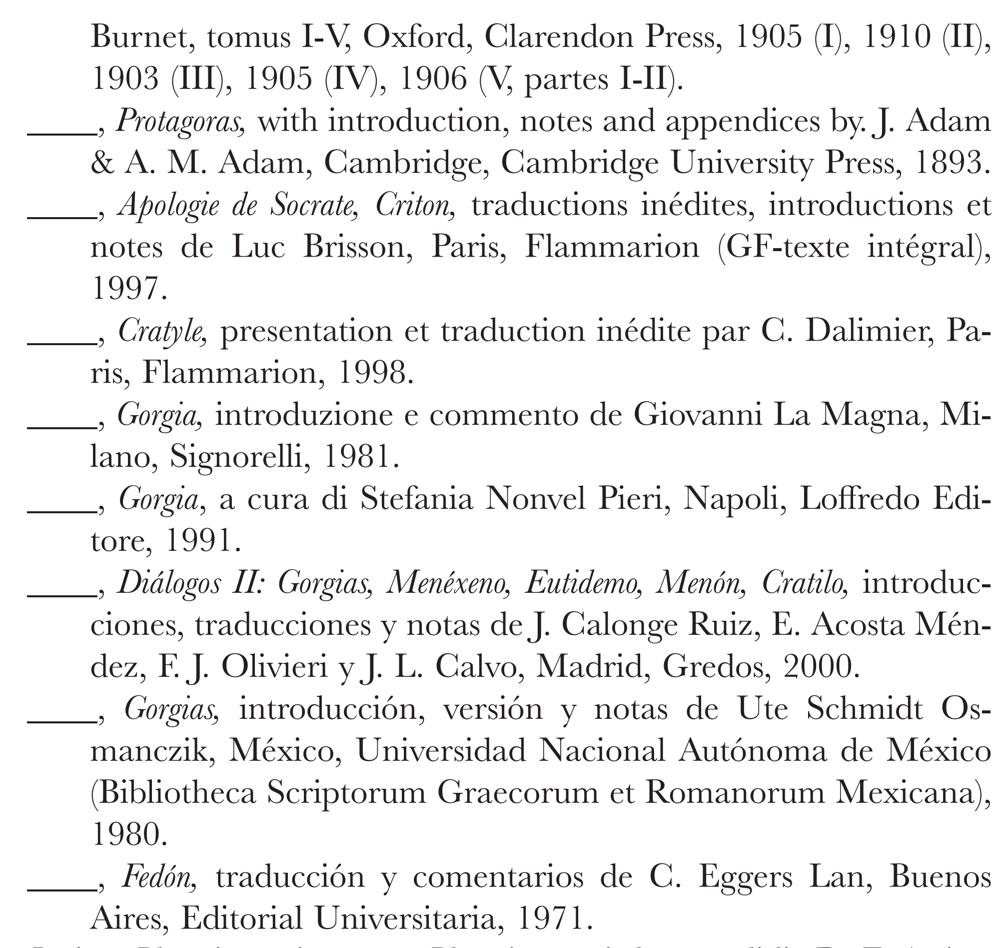
Pindari, *Carmina cum fragmentis,* pars I. epinicia; pars II. fragmenta, indices, 5th edition, Post B. Snell, edidit H. Maehler, Leipzig, Teubner, 1971.

Pindari, *Opera quae supersunt,* recensuit A. Boeckh, Weigel, tomus II, Leipzig, 1819.

Lexicon to Pindar, ed. W. J. Slater, Berlin, De Gruyter, 1969.

Platonis, *Opera,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I.





Burnet, tomus I-V, Oxford, Clarendon Press, 1905 (I), 1910 (II), 1903 (III), 1905 (IV), 1906 (V, partes I-II).

____, *Protagoras,* with introduction, notes and appendices by. J. Adam & A. M. Adam, Cambridge, Cambridge University Press, 1893.

____, *Apologie de Socrate, Criton,* traductions inédites, introductions et notes de Luc Brisson, Paris, Flammarion (GF-texte intégral), 1997.

____, *Cratyle,* presentation et traduction inédite par C. Dalimier, Paris, Flammarion, 1998.

____, *Gorgia,* introduzione e commento de Giovanni La Magna, Milano, Signorelli, 1981.

____, *Gorgia*, a cura di Stefania Nonvel Pieri, Napoli, Loffredo Editore, 1991.

____, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo,* introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 2000.

____, *Gorgias,* introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1980.

____, *Fedón,* traducción y comentarios de C. Eggers Lan, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1971.

Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index, condidit D. F. Astius, vol. III, Leipzig, Weidmann, 1838.

A Word Index to Plato, by L. Brandwood, Leeds, Maney and Son, 1976.

Plutarchi Chaeronensis, *Moralia,* recognovit G. N. Bernardakis, vol. VI, Lipsiae, Teubneri, 1895.

[Sophoclis] *Fabulae,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson, Oxford, Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1961.

Lexicon Sophocleum, adhibitis veterum interpretum explicationibus, grammaticorum notationibus, recentiorum doctorum commentariis, composuit Fridericus Ellend, editio altera emendata curavit Hermannus Genthe, Berlin, Borntraeger, 1872 (reimp. Hildesheim, 1965).

Themistii, *Orationes, ex codice Mediolanensi emendatae, a Guilielmo Dindorfio,* Leipzig, C. Cnobloch, 1832.

Theognis, edited by D. Young, Leipzig, Teubner, 1971 (2a. ed.).

Thucydidis, *Historiae,* edited by Henry Stuart Jones, revised by J. E. Powell., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1942.

TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso,* I-III, traducción de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Hernando, 1952.

____, *Historia de la guerra del Peloponeso,* edición de Luis M. Macía Aparicio, 3 vols., Madrid, Akal, 1989.

____, *Historia de la guerra del Peloponeso,* traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000.

Index Thucydideus, ex Bekkeri editione sterotypa confectus a M. H. N. von Essen, Berlin, Weidmann, 1887.

Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata, ed. K.Hude, Leipzig, Teubner, 1927 (repr. 1973).

XENOPHONTIS, *Opera omnia*, recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit E. C. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1900-1910, tomus 1. Historia graeca; tomus II. Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis; tomus III. Expeditio Cyri; tomus IV. Institutio Cyri; tomus V. Opuscula.

Lexicon Xenophonteum, vol. 4. F. W. Sturz, & C. A. Thieme, Leipzig, Gleditschia, 1804.

IV. ESTUDIOS

AAMATO, E., A. RODUIT & M. STEINRÜCK (eds.), *Approches de la troisième sophistique. Hommages à Jacques Schamp,* Bruxelles (Coll. Latomus, 296), 2006.

ADKINS, A. W. H., "Arete, Techne, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d", *Journal of Hellenistic Studies,* 93, 1973, pp. 3-12.

ANTON, John P., "From Sophia to Philosophia: The Greek Conception of Philosophy", en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia Publications, 2004, pp. 26-37.

BALLIF, Michelle & Michael G. MORAN, *Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources,* Westport, Praeger, 2005.

BARRETT, Harold, *The Sophists: Rhetoric, Democracy,* and Plato's Idea of Sophistry, Novato, California, Chandler and Sharp, 1987.

BAUMHAUER, O. A., *Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation,* Stuttgart, Metzler, 1986.

BETT, Richard, "The Sophists and Relativism", *Phronesis,* 34, 1989, pp. 139-69.

BEVILACQUA, Fiorenza, "Plato and Xenophon: Comparative Studies Conference. Bar Ilan University, Tel Aviv, Department of Classical Studies, 9-11 June 2014", *Noua Tellus,* 32.2, 2015.



Bignone, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Milano, Bompiani, 2007 (1936).

Biles, Zachary P., *Aristophanes and the Poetics of Competition,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Blackie, J. S., *Horae Hellenicae: Essays and Discussions on Some Important Points of Greek Philology and Antiquity,* London, Macmillan and Co., 1874.

Bollack, Jean, "Une histoire de sophie" (review of B. Gladigow, *Sophia und Kosmos), REG,* 81, 1968, pp. 550-554.

Bollack, J. y H. Wismann, *Héraclite ou la séparation,* Paris, Minuit, 1972.

Booth, N. B., "Plato's Sophist 231a", *CQ*, 6, 1956, pp. 89-90.

Boudouris, K. (ed.), *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ - The Sophistic Movement,* Athinai, Kardamitsa, 1984 (Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement, Athens, 27-29 sept. 1982).

Boudouris, K. (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia Publications, 2004.

Brandwood, L., "Stylometry and Chronology", en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 90-120.

Brake, Robert J., "Pedants, Professors and the Law of the Excluded Middle: On Sophists and Sophistry", *Central States Speech Journal,* 20, 1969, pp. 122-29.

Brisson, Luc, "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens", *Platon, source des Présocratiques, exploration,* en M. Dixsaut y A. Brancacci (eds.), *Histoire de la philosophie,* Paris, Vrin, 2003, pp. 21-46. Traducción al español de Pelayo Pérez y Román García, "Platón, Pitágoras y los Pitagóricos", *Eikasia. Revista de Filosofía,* 12, 2007, pp. 39-63. http://www.revistadefilosofia.org

Brucker, J. J., *Historia Critica Philosophiae,* Leipzig, 1742-1744 (reeditada en 1767 en seis volúmenes).

Brun, Jean, *Socrate,* Paris, PUF, 1992 (1960).

Brunschvicg, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 2a. éd., tome I, Paris, PUF, 1953 (1927).

Burkert, W., "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' ", *Hermes,* 88, 1960, pp. 159 -177.

Burley, Walter, *De vita ac moribus philosophorum veterum* (*c.* 1330, impreso en Colonia, 1472).

Burnet, J., *Greek Philosophy. Thales to Plato,* London, 1932.

CAHN, M., "Reading Rhetoric Rhetorically: Isocrates and the Marketing of Insight", *Rhetorica,* 7, 1989, pp. 121-144.

CANTO-SPERBER, Monique, "Platón", en Canto-Sperber (dir.), *Filosofía griega,* Buenos Aires, Docencia, 2000 (1a. ed. 1997).

CAPIZZI, Antonio, "Cerchie e polemiche filosofiche del V secolo", en R. Bianchi Bandinelli (dir.), *Storia e Civiltà del Greci,* vol. 2., Milano, Bompiani, 1987, pp. 420-451.

——, *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica del dilemma trágico,* Bari, Levante, 1990.

CARTER, Michael, "Stasis and Kairos: Principles of Social Construction in Classical Rhetoric", *RhetR,* 7, Fall 1988, pp. 97-112.

CASERTA, Cristiana, "Per un approccio comunicazionale al logos sokratikos: Le Dialogue socratique di Livio Rossetti", *Noua Tellus,* 30.2, 2012, pp. 277-305.

CASSERTANO, Giovanni, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti,* Napoli, Il Tripode, 1971.

____, (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche,* 2 vols., Napoli, Loffredo Editore, 2004.

CASSIN, Barbara (éd), *Positions de la sophistique,* Paris, J. Vrin, 1986.

____, *L'effet sophistique,* Paris, Galimard, 1995.

CASTELLO, Luis Ángel, "Gramática y ontología: el género de los nombres en indoeuropeo", en Victoria Juliá (ed.), *Los antiguos griegos y su lengua,* Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 13-22.

CASTLE, Lilia & Jorg HARDY, "'All We Need Is Love' - Plato's Concept of Philosophy in the *Symposium*", en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp. 61-78.

CAVEING, Maurice, *Zénon d'Élée.* Prolégomènes aux doctrines du continu. Étude historique et critique des Fragments et Témoignages, Paris, Vrin, 1982.

CLASSEN, Carl Joachim, "The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries", en CLASSEN (Hrsg.), 1976, pp. 215-247.

——, "Aristotle's Picture of the Sophists", en KERFERD, 1981, pp. 7-24.

CLASSEN, Carl Joachim (Hrsg.), *Sophistik,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 187) 1976 (con una amplia bibliografía en las pp. 641-710).

COLE, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

CONDELLO, Federico, "Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide", *Incontri triestini di filologia classica,* 9, 2009-2010, pp. 65-152.

CONSIGNY, Scott, "Edward Schiappa's Reading of the Sophists", *RhetR*, 14.2, 1996, pp. 253-269.
COPE, E. M. "On the Sophistical Rhetoric", *Journal of Classical and Sacred Philology*, 2, 1855, pp. 129-169; 3, 1856, pp. 34-80 y pp. 253-288.
CORNFORD, Francis MacDonald, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1935
CÔTÉ, Dominique, "Sophistique et pouvoir chez Philostrate", *CEA, XLVII,* 2010. www.etudesanciennes.revues.org/157 [consulta: 13 de junio de 2014].
COUSIN, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie: Introduction à l'histoire de la philosophie,* nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Didier, 1841.
CROWLEY Sharon, "A Plea for the Revival of Sophistry", *RhetR*, 7, 1989, pp. 318-334.
CHATEAUBRIAND, Francois-René vicomte de, *El genio del cristianismo,* Barcelona, Ramón Sopena (Biblioteca Sopena) 1960.
CHERNISS, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Estudios Clásicos), 1991. Edición original: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 1935.
D'AGOSTINI, Fabrizio, "Il pensiero giuridico nella sofistica", *RIFD,* 52, 1975, pp. 193-216 y pp. 547-573.
DIRLMEIER, Franz, ΦΙΛΟΣ *und* ΦΙΛΙΑ *im vorhellenistischen Griechentum: Inaugural dissertation,* München, Druck der Salesianischen Offizin, 1931.
DIXSAUT, Monique, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon.* Paris, "Les Belles Lettres" - Vrin (Collection d'études anciennes), 1985.
——, "La dernière définition du Sophiste (*Sophiste* 265A10-268D5)", en Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien (eds.), *Sophies Maietores: Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Bibliothèque d'Études Augustiniennes), 1992, pp. 45-75 (despúés publicado en M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études Platoniciennes, I,* Paris, Vrin, 2000, pp. 272-309).
——, "Images du philosophe", *Kleos,* 4, 2000, pp. 191-248.
——, "Isocrate contre les sophistes sans sophistique", en Barbara Cassin (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée,* Paris, De Minuit, 1986, pp. 63-85.

DODDS, Eric Robertson (ed.), *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief,* Oxford, Oxford University Press (Clarendon Press Series), 1973.
——, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1980.
DONLAN, Walter, “Pistos Philos Hetairos”, in Thomas J. Figueira and Gregory Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 223-244.
DOVER, Kenneth James, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle,* Oxford, Basil Blackwell, 1974.
DUPRÉEL, Eugène, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias,* Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948.
——, *La legende socratique et les sources de Platon,* Bruxelles, R. Sand, 1922.
ENOS, Richard Leo, *Greek Rhetoric Before Aristotle,* Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, 1993.
FEDELE, Angela, “Le obiezioni di Socrate *sull’episteme*”, en G. CASERTANO (a cura di), 2004, vol. I, pp. 328-345.
FERNÁNDEZ JAÉN, Jorge, “Breve historia de la semántica histórica”, *Interlingüística,* 17, 2007, pp. 345-354.
GAGARIN, Michael, “Did the Sophists Aim to Persuade?”, *Rhetorica,* 19, 2001, pp. 275-291.
GARCÍA GUAL, Carlos, “Nuestra deuda con Atenas. Charlatanes y discutidores, los griegos inventaron casi todos los caminos del saber”, *El País,* 7 de julio de 2012, p. 5 (disponible en línea).
GARGANO, Antonio, *I sofisti, Socrate, Platone,* Napoli, La Città del Sole (Materiali per la scuola) 1996.
GEORGE, Marie I., “Ammonius Hermeias on the Definitions of Philosophy”, en K. BOUDOURIS, 2004, pp. 95-110.
GERA, Deborah Levine, *Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique,* Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Monographs), 1993.
GIBSON, Walker, “In Praise of the Sophists”, *College English,* 55, 1993, pp. 284-290.
GILLIES, John, *History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests,* Dublin, Burnet, 1786.
GLADIGOW, Burkhard, *Sophia und Kosmos: Untersuchungen zur Frühgeschichte von* σοφός *und* σοφίη, Hildesheim, Olms (Spoudasmata, I), 1965.
GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Sócrates y el socratismo,* 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
GOMPERZ, Theodor, *Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie,* Leipzig, Veit & Comp., 1896-1909.



GOMPERZ, Heinrich, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinen Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts,* Leipzig-Berlin, Teubner, 1912 (photomechanischer Nachdruck; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, Aalen, Scientia Verlag, 1985).

GRIFFITH, M., *Aristophanes' Frogs. Oxford Approaches to Classical Literature,* Oxford, Oxford University Press, 2013.

GROTE, George, *History of Greece,* vol. VIII, London, J. Murray, 1846-1856, 1850 [uso la reimpresión: New York, The Bradley Company, 1950].

GUTHRIE, William Keith Chambers, *The Sophists,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971 (= Guthrie, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy Volume III. The Fifth-Century Enlightenment - Part 1. The Sophists; Part 2. Socrates,* Cambridge, Cambridge University Press, 1962).

——, "The First Humanists", *PCA,* 65, 1968, pp. 13-25.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?,* México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

HAVELOCK, Eric Alfred, *The Liberal Temper in Greek Politics,* New Haven, Yale University Press, 1957.

——, "The Linguistic Task of the Presocratics", en Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy,* La Salle, Illinois, Hegeler Institute, 1983, pp. 7-82.

HEATH, Malcolm, "Political Comedy in Aristophanes", *Hypomnemata,* 87, 1987; nueva versión en línea 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* III vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1955 (primera edición en alemán, 1933).

HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía,* Madrid, Cátedra, 2001.

——, *Plato's Sophist,* translation Richard Rojcewics and Andre Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

HEINEMANN, Gottfried, "Philosophy and Spectatorship. Competitive and Non-Competitive Virtues in Pre-Platonic Conceptions of *sophia* and *philosophia*", en Konstantine Boudouris and Kostas Kalimtzis (eds.), *Philosophy, Competition, and the Good Life,* vol. II (Proceedings of the First World Olympic Congress of Philosophy, Spetses, 2004), Athens, Ionia, 2005, pp. 131-141.

HUFFMAN, Carl, "La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129", en Enrique Hülsz Piccone, *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 193-223.

HUNT, Everett Lee, "On the Sophists", en Joseph Schwartz and John A. Rycenga (eds.), *The Province of Rhetoric,* New York, Ronald Press, 1965, pp. 69-84.
ISNARDI PARENTE, Margherita, "Egualitarismo democratico nella sofistica?", *RSF,* 30, 1975, pp. 3-26.
——, *Sofistica e democrazia antica,* Firenze, Sansoni, 1977.
JACKSON, H. "Sophists", *Encyclopaedia Britannica,* 22, 1887, pp. 263-271.
JACOB, Bernard E., "What If Aristotle Took Sophists Seriously?: New Readings in Aristotle's Rhetoric", *RhetR,* 14.2, 1996, pp. 237-252.
JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974 [traducción de: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen,* 1936].
JAROSZYNSKI, Piotr, "De sofía a filosofía: De σοφία a φιλοσοφία", *Pensamiento y cultura,* 8.1, 2005, pp. 49-55.
JARRAT, Susan C. "The First Sophists and the Uses of History", *RhetR,* 6, 1987, pp. 67-77.
——, "The Role of the Sophists in Histories of Consciousness", *Ph&Rh,* 23, 1990, pp. 85-95.
——, "Toward a Sophistic Historiography", *Pre/Text,* 8, 1987, pp. 9-26.
——, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured,* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1991.
——, "The First Sophists and Feminism: Discourses of the 'Other'", *Hypatia,* 5.1, 1990, pp. 27-41.
JEBB, Richard Claverhouse, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos,* vol. I, London, Macmillan and Co., 1876.
——, *Essays and Addresses,* Cambridge, Cambridge University Press (Collected Works, vol. IX), 1907.
JORDAN, William, *Ancient Concepts of Philosophy,* London - New York, Routledge, 1990. <http://es.scribd.com/doc/162843297/Ancient-Concepts-of-Philosophy>.
KAMTEKAR, Rachana (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito. Critical Essays,* Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2005.
KENNEDY, George, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times,* Chapel Hill, NC, The University of North Carolina, 1980.
KERFERD, George Briscoe, "The First Greek Sophists", *CR,* 64, 1950, pp. 8-10.

KERFERD, "Plato's Noble Art of Sophistry", *CQ*, 4, 1954, pp. 84-90.
——, "The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato", en *Images of Man,* Melanges Verbeke, Lovaina, 1976, pp. 18-28.
——, (ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen-Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979,* Wiesbaden, Steiner (Hermes, Einzelschriften, 44) 1981.
——, "The Future Direction of Sophistic Studies", en KERFERD, 1981, pp. 1-6.
——, *I sofisti,* Bologna, Il Mulino, 1988 (= *The Sophistic Movement,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
KRAUT, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
KURKE, Leslie, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose,* Princeton, Princeton University Press, 2011.
LANDFESTER, Manfred, *Das griechische Nomen* φίλος *und seine Ableitung,* Hildesheim, Georg Olms Verlag (Spudasmata, 11), 1966.
LEDGER, Gerard R., *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style,* Oxford, Clarendon Press, 1989.
LEFKA, Aikaterini, "Du 'sophos' au 'philosophos': Aux origines de la philosophie occidentale", en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp. 217- 234.
LENTZ, Tony M. "Writing as Sophistry: From Preservation to Persuasion", *QJS,* 68, 1982, pp. 60-68.
LEVI, Adolfo, *Storia della sofistica,* Napoli, Morano, 1966.
LEVIN, Saul, "The origins of Grammar in Sophistry", *General Linguistics,* 23, 1983, pp. 41-47.
LI CARRILLO, Víctor Guillermo, "Las definiciones del Sofista", *Episteme,* 1959-1960, pp. 83-188.
LLEDÓ, Emilio, *Elogio de la infelicidad,* Valladolid, Cuatro, 2005.
LÓPEZ EIRE, Antonio, *Esencia y objeto de la retórica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bitácora de Retórica, 4), 1996.
LÓPEZ FÉREZ Antonio, "*Sophía* en las obras conservadas de Aristófanes", en López Férez (ed.), *La comedia griega en sus textos. Forma (lengua, léxico, estilo, métrica, crítica textual, pragmática) y contenido (crítica política y literaria, utopía, sátira, intertextualidad, evolución del género cómico),* Madrid, Ediciones Clásicas, 2014, pp. 105-160.

LÓPEZ PEGO, Adela, "Evolución del significado de 'thelema' voluntad, del Antiguo al Nuevo Testamento", en *Estudios Bíblicos,* 58.3, 2000, pp. 309-346.
LYOTARD, Jean François, "La logique qu'il nous faut. Cours de 1975 sur Nietzsche et les Sophistes", *Les cours de Gilles Deleuze, 1975,* en línea en: webdeleuze.com.
MAIER, Friedrich, *Der* σοφός-*Begriff: zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides.* Inaugural-Dissertation. München, Universität zu München, 1970 [no fue posible consultar esta tesis].
MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au V siècle après J.-C.,* Paris, Klincksieck, 1961.
MARCHIANDI, Daniela, *I periboli funerari nell'Attica classica: lo specchio di una borghesia,* Atene Paestum, Pandemos, 2011.
MARROU, Henri-Irénée, "Educación y retórica", en Moses I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración,* Barcelona, Crítica, 1983, pp. 196-212.
——, *Historia de la educación en la Antigüedad,* traducción de la tercera edición corregida y aumentada de 1955 por José Ramón Mayo, Buenos Aires: Eudeba, 1970.
MARTIN, Richard P., "Le Silence au pays du Mythos", en *Princeton/Stanford Working Papers in Classics,* 2012, pp. 1-26. <www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/rpmartin/021201.pdf>.
MASARACCHIA, Agostino, *Isocrate. Retorica e política,* Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1995.
MESTRE Francesca y Pilar GÓMEZ, "Les sophistes de Philostrate", en Nicole Loraux y Carles Miralles (eds.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne,* Paris, Belin, 1998, pp. 333-369.
MOORE, Christopher, "The name-calling origins of the *philosophos*" (draft), Pennsylvania State University, 2012. <www.personal.psu.edu/crm21/philosophos.pdf>.
MOUROUTSOU, Georgia, "The Concept of Philosophy in Plato. Beginning with the Dialogue the Sophist", en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp, 247-256.
MURPHY, David J., "Isocrates and the Dialogue", *CW,* 106.3, 2013, pp. 311-353.
NAGY, Gregory, "Theognis and Megara. A Poet's Vision of His City", en Thomas J. Figueira and G.Nagy (eds.), *Theognis of*

Megara. Poetry and the Polis. Baltimore, Maryland - London, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 22-81.
NATALI, Carlo (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica,* Jouvence, Roma, 1992.
NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo,* introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1989.
——, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990.
——, "Cinco prólogos a cinco libros no escritos", en Silvio Juan Maresca, *et al., Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia,* Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 237.
——, *Escritos sobre retórica,* Madrid, Trotta, 2001.
——, *La voluntad de poder,* prólogo de Dolores Castrillo Mirat, Madrid, Edaf, 2006.
——, *Fragmentos póstumos,* s/e, s/a, en <http://www.filosofianueva.com.ar/nietzsche_postumos_filosofiayfilosofos.htm>.
NOTOMI, Noburu, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
OBER, Josiah, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People,* Princeton, Princeton University Press, 1989.
ORIGA, Valentina, *Le contradizioni della sapienza. Sophia e sophos nella tragedia euripidea,* Tübingen, Gunter Narr, 2007.
PATILLON, Michel, *La Théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne,* Paris, "Les Belles Lettres", 1998.
PERELMAN, Ch. y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique,* Paris, PUF, 1958.
PERNOT, Laurent, *La retórica en Grecia y Roma,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bitácora de Retórica, 31), 2013.
PFEIFFER, R, Rudolph, *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age,* Oxford, Oxford University Press, 1968 (primera edición 1914).
POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos,* 2 vols., Barcelona, Planeta / De Agostini, 1992.
POULAKOS, John, "Hegel's Reception of the Sophists", *Western Journal of Speech,* 54, 1990, pp. 160-171.
——, "Interpreting Sophistical Rhetoric: A Response to Schiappa", *Ph&Rh,* 23.3, 1990, pp. 218-228.
——, "Terms for Sophistical Rhetoric", en Takis Poulakos (ed.), *Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Esays on the Rhetorical Tradition,* Boulder, Colorado, Westview, 1993, pp. 53-74.

POULAKOS, John, “Toward a Sophistic Definition of Rhetoric”, *Ph&Rh,* 16, 1983, pp. 35-48.
——, *Sophistical Rhetoric in Classical Greece,* Columbia, University of South Carolina Press, 1995.
POULAKOS, Takis, “Isocrate’s Philosophia”, en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp. 284-291.
PUJANTE, David, “La importancia del pensamiento religioso de los retóricos paganos en las vidas de filósofos y sofistas de Eunapio”, en Francisco Cortés Gabaudán y Julián Víctor Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 544-549.
PULLMAN, George L., “Reconsidering Sophistic Rhetoric in Light of Skeptical Epistemology”, *RhetR,* 13, 1994, pp. 50-70.
RAMÍREZ VIDAL, Gerardo, “El sofista y el filósofo en la Grecia clásica”, *Noua Tellus,* 21.2, 2003, pp. 77-91.
——, “Algunas quaestiones sobre el diálogo socrático a partir de Livio Rossetti”, *Noua Tellus,* 30.2, 2012, pp. 241-276.
——, “Títulos que engañan: las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles”, *Noua Tellus,* 32.2, 2015, pp. 227-249.
RANKIN, H. D., *Sophists, Socratics, and Cynics,* Totowa, New Jersey, Barnes and Noble, 1983.
REDING, Jean-Paul, *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois,* Peter Lang International Academic Publishers, 1985 (thèse presentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur ès lettres).
REEDY, Jeremiah, “Cicero’s Conception of Philosophy”, en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp. 299-311.
REIMER, Milton K. “The Subjectivism of the Sophists: A Problem of Identity”, *Journal of Thought,* 13, 1978, pp. 50-54.
REYES, Alfonso, *La crítica en la edad ateniense. La antigua retórica,* México, Fondo de Cultura Económica (Obras Completas, XIII) 1961, 1942.
RITTER, Heinrich, *The History of Ancient Philosophy,* translated from the German by Alexander J. W. Morrison, Oxford, D. A. Talboys, 1838-1846 (Geschichte der Philosophie, 2. verb. Aufl., Hamburg, F. Perthes, 1836).
ROBB, Kevin (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy,* La Salle, Illinois, Hegeler Institute, 1983.



Rodríguez Barroso, Juan Antonio, "Paideia y valores educativos en 'La Oración Fúnebre de Pericles de Tucídides'", *Teré. Revista de Filosofía y Sociopolítica de la Educación,* 8, 2008, pp. 35-47.

Romeyer Dherbey, Gilbert, *I sofisti,* Milano, Xenia, 2000.

——, *Les Sophistes,* Paris, PUF, 2002 (1985).

Romilly, Jacqueline de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles,* Paris, Éditions de Fallois, 1988.

Ronnet, G. "Le cas de conscience de Théonoé ou Euripide et la sophistique face à l'idée de justice", *RPh,* 5, 1979, pp. 251-259.

Rossetti, Livio, "La filosofia penale di Ippodamo e la cultura giuridica dei sofisti", *RIFD,* 66, 1989, pp. 315-335.

——, *Introduzione alla filosofia antica,* Bari, Levante Editori, 1998.

——, *Le Dialogue socratique,* Paris, "Les Belles Lettres", 2011.

——, "La demonizzazione della sofistica nella conversazione tra Socrate ed Ipocrate", en Giovanni Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche,* Napoli, Loffredo Editore, 2004, pp. 104-127.

——, "L'invenzione della filosofia", *Bollettino della Società Filosofica Italiana,* n.s. 200, maggio-agosto 2010, pp. 3-16.

Roth, Adam M., "Plato's Written Conception of Philosophy", en Konstantine Boudouris (ed.), *Conceptions of Philosophy. Ancient and Modern,* Athens, Ionia, 2004, pp. 351-355.

Schein, Seth. L. "ΦΙΛΙΑ a in Euripides' Alcestis", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens,* 3, 1-2, 1988, pp. 179-206.

Schiappa, Edward, "Did Plato Coin Rhetorike," *AJPh,* 111, 1990a, pp. 460-473.

——, "History and Neo-Sophistic Criticism: A Reply to Poulakos", *Ph&Rh,* 23, 1990b, pp. 307-315.

——, "Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophist Doctrines?", *Ph&Rh,* 23, 1990c, pp. 192-217.

——, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric,* Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1991a.

——, "Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage?", *RhetR,* 10, 1991b, pp. 5-18.

——, "Response to Thomas Kent", *College Composition and Communication,* 43, 1992, pp. 522-524.

——, "Gorgias's Helen Revisited", *QJS,* 81, 1995, pp. 310-324.

——, "Some of my Best Friends are Neosophists: A Response to Scott Consigny", *RhetR,* 14.2, 1996, pp. 272-279.

SCHIAPPA, Edward, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece,* New Haven, Yale University Press, 1999.
——, "Dissoi logoi", en Michelle Ballif and Michael G. Moran (eds.), *Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources,* Westport, Connecticut, Praeger, 2005, pp. 146-148.
SCHRAG, Calvin O., "Transversal Rationality", en Walter Brogan y James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A reader.* Bloomignton, Indiana, Indiana University Press, 2000.
SCOTT, Robert L., "Non-Discipline as a Remedy for Rhetoric? A Reply to Victor Vitanza", *RhetR,* 6.1, 1988, pp. 233-237.
SEDLEY, David, *Plato's Cratylus,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
SESONKE, Alexander, "To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger", *Journal of the History of Philosophy,* 6, 1968, pp. 217-231.
SICHEL, Betty A., "Is Socrates a Sophist?", *Paideia,* 5, 1975.
SIDGWICK, Henry, "The Sophists", *JPh,* 4, 1872, pp. 288-307; 5, 1873, pp. 66-80.
SIMONS, H. W. "The Rhetoric of Philosophical Incommensurability", en R. Harris (ed.), *Rhetoric and Incommensurability,* Clemson, South Carolina, Parlor Press, 2005, pp. 238-268.
SNELL, Bruno, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (σοφία, σύνεσις, μάθημα, ἐπιστήμη), Berlin, Weidmann (Philologische Untersuchungen, 29), 1924.
——, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Torino, Einaudi, 1963.
SOLMSEN, Friedrich, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment,* Princeton, Princeton University Press, 1975.
SPRAGUE, Rosamond Kent (ed.), *The Older Sophists,* a complete translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente Der Vorsokraticker,* edited by Diels-Kranz, with a new edition of Antiphon and of Euthydemus, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1972.
STANLEY, Thomas, *The History of Philosophy,* London, printed for Humphrey Moseley and Thomas Dring, 1656 (vols. I y II) y 1660 (vol. III).
SUTTON, Jane, "Rereading Sophistical Arguments: A Political Intervention", *Argumentation,* 5, 1991, pp. 141-157.
——, "The Marginalization of Sophistical Rhetoric and the Loss of History", en Takis Poulakos (ed.), *Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Esays on the Rhetorical Tradition,* Boulder, Colorado, Westview, 1993, pp. 75-90.

TAYLOR, Alfred Edwrad, *Plato: The Man and His Work*, London, Methuen and Co., 1926.
TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb, *A Manual of the History of Philosophy*, London, Henry G. Bohn, 1852 (*Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819).
TIEDEMANN, Dieterich, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1791-1796.
TELL, Håkan, "The Sophists' Place in the Greek Wisdom", en Javier Martínez (ed.), *Fakes and Forgers of Classical Literature / Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2011.
——, *Plato's Counterfeit Sophists*, Cambridge, Massachusetts - London, Harvard University Press, 2011.
TOO, Yun Lee, *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
TSAGALIS, Christos C., *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, Berlin - New York, Walter de Gruyter (Trends in Classics-Supplementary Volumes, 1), 2008.
UNTERSTEINER, Mario, *I sofisti*, presentazione di F. Decleva Caizzi, Milano, Bruno Mondadori, 2008 (1a. ed. en 2 vols., Torino, Bruno Mondadori, 1949).
VERDENIUS, Willem Jacob, *Commentaries on Pindar*, vol. II. Olympian Odes 1, 2, 11, Nemean 11, Isthmian 2, Leiden, E. J. Brill (*Mnemosyne, Supplementum*, 97), 1988.
——, "Pindar's Fourteenth Olympian Ode. A Commentary", *Mnemosyne*, 32/1-2, 1979, pp. 12-38.
VITANZA, Victor J., "The Sophists?", en *Negation, Subjectivity, and the History of Rhetoric*, Albany, New York, State University of New York Press, 1997.
WHITSON Steve Earl, *Nineteenth Century Interpretations of the Greek Sophists*, diss., University of Pittsburgh, 1990.
WOHLFAHRT, P., "L'etimologia del nome Hades nel 'Cratilo'. Contributo allo studio della religione in Platone", *RSF*, 45, 1990, pp. 5-35
WRIGHT, M. R. "Pre-Socratics and Sophists", *Phronesis*, 40, 1995, pp. 118-121.
ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*, Tübingen, Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1844-1852. Erster Theil: Algemaine Anleitung, Vorsokratische Philosophie. § 12: "Die Sophistik", pp. 244-272.
——, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6



Bde., 1856-1868. 3. Aufl., Leipzig, R. Reisland, 1876-1882. 6. Aufl., Hildesheim, Olms, 1990. Erster Theil. Algemeine Anleitung, Vorsokratische Philosophie. Dritter Abschnitt. Die Sophisten, pp. 851-953.

——, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955.

ZEPPI, Stelio, *Studi sul pensiero dell'età sofistico socrática*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.



ÍNDICE DE PASAJES

(Los números en cursivas indican las páginas)









ÍNDICE

PARTE II. SOFISTAS Y FILÓSOFOS EN ISÓCRATES Y PLATÓN

PARTE III. SOFISTAS Y FILÓSOFOS EN ARISTÓTELES. ESBOZO DEL DESARROLLO POSTERIOR






LA INVENCIÓN
DE LOS SOFISTAS,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, siendo jefa del departamento de publicaciones Guadalupe Martínez Gil, se terminó de imprimir en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial S. A. de C. V., ubicados en Av. Municipio Libre No. 175-A, Col. Portales Norte, C. P. 03300, Benito Juárez, Ciudad de México, el 29 de diciembre de 2016. La composición tipográfica, en Baskerville y Kadmos de 11/13.5, 10/12 y 9/10.8 puntos, estuvo a cargo de Ana C. Esquivel Palomares. La edición, al cuidado del autor y de Adda Stella Ordiales, consta de 500 ejemplares impresos en papel Cultural de 90 gramos. Diseño de portada: Patricia Luna Robles
Impresión: Offset



